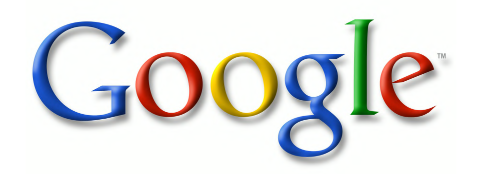
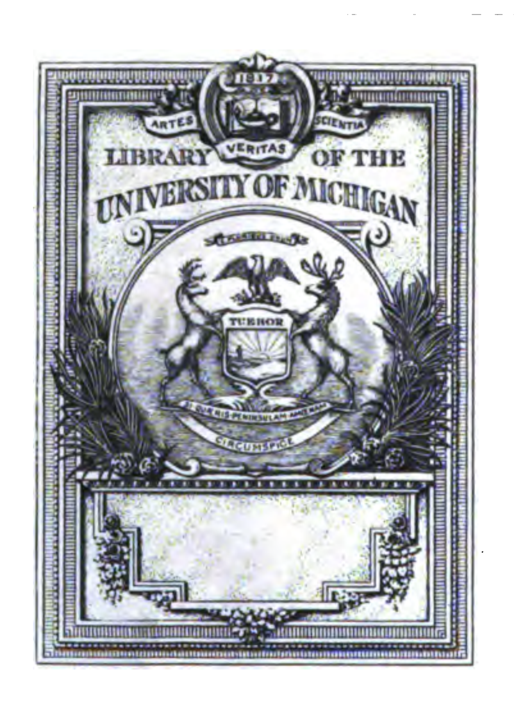
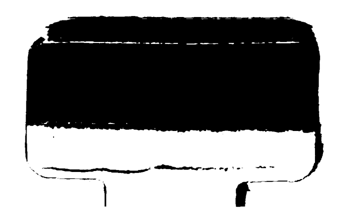
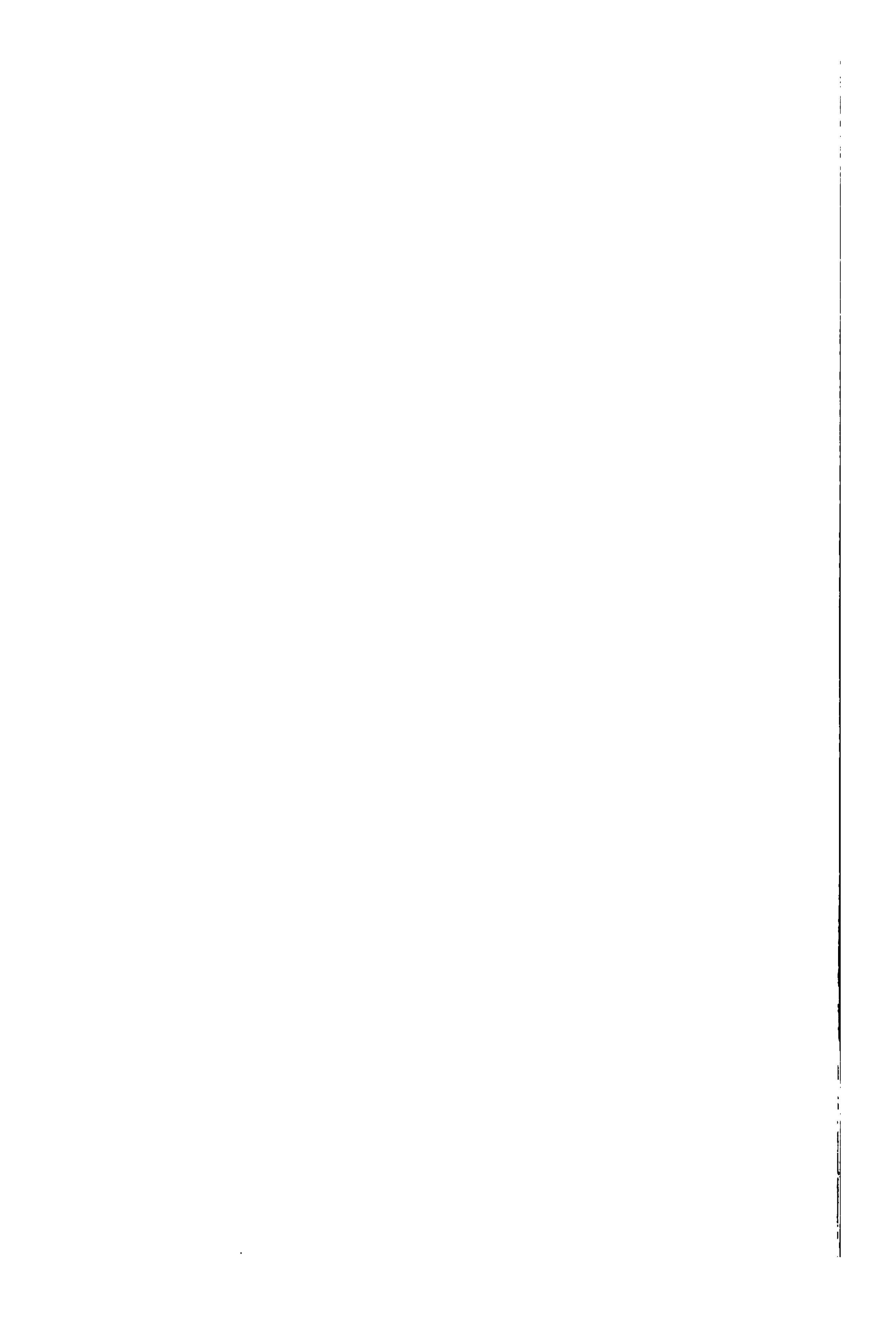
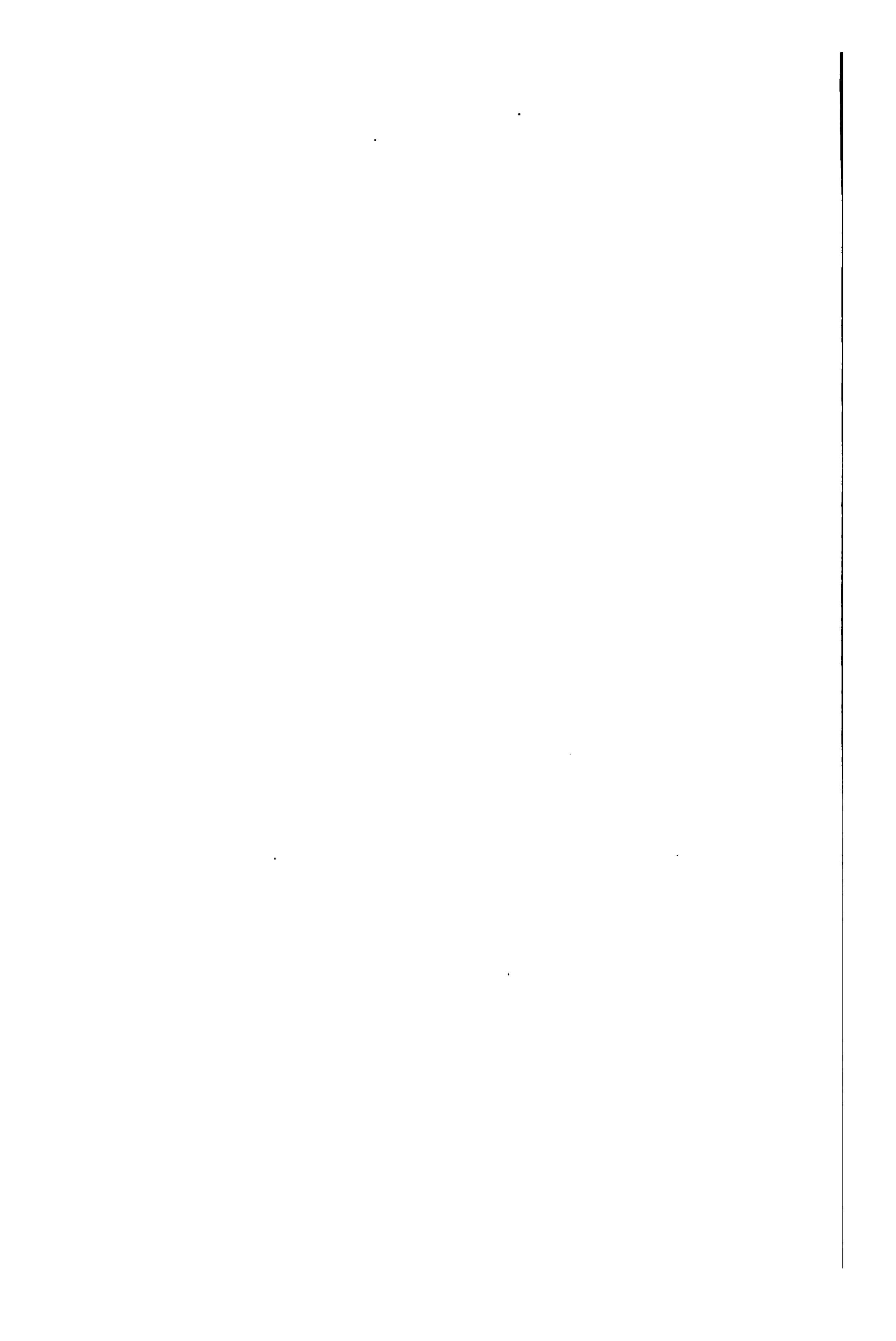



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung

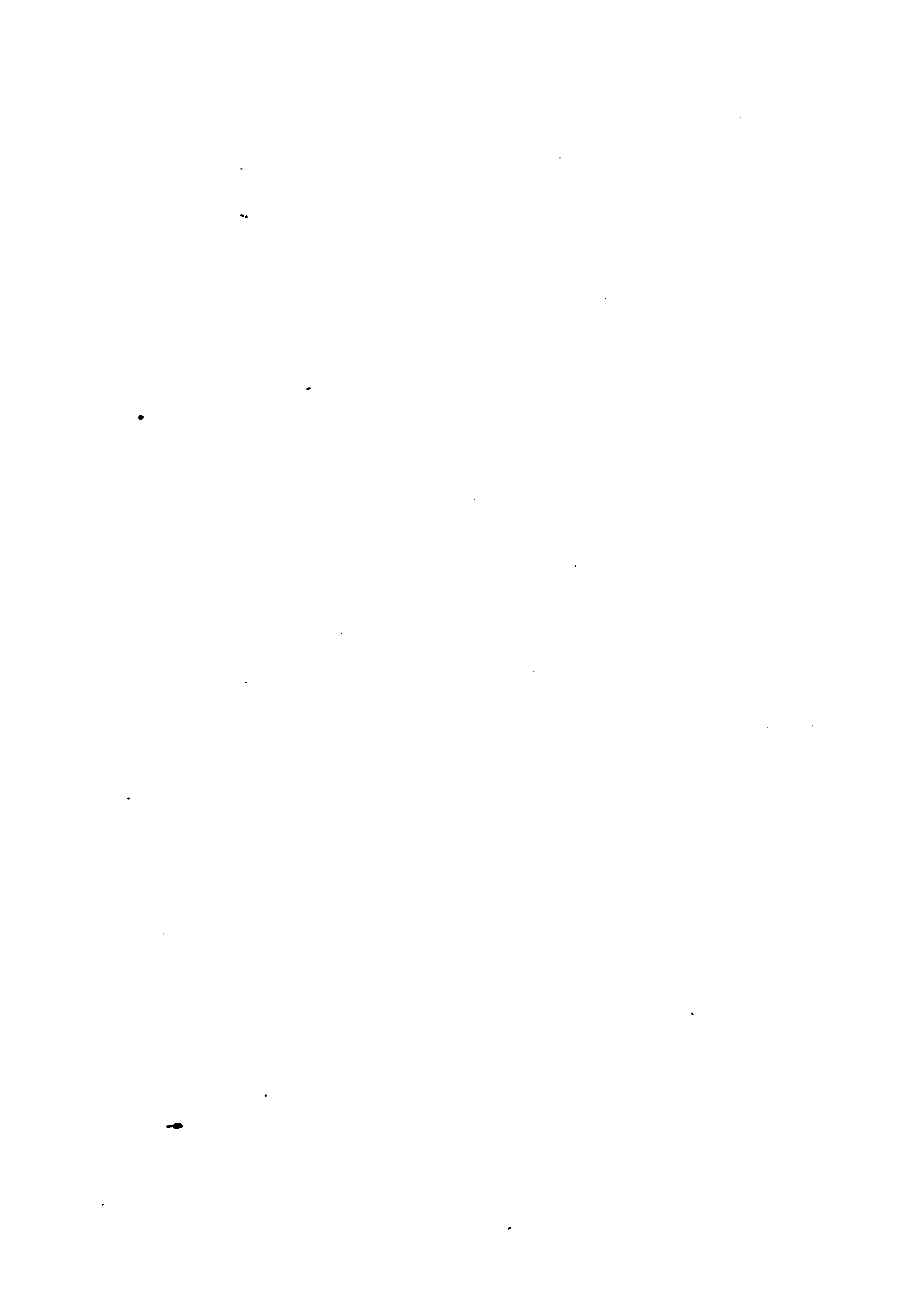
von

Ernst Laas.

Zweiter Theil:

Idealistische und positivistische Ethik.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1882.



Idealismus und Positivismus.

Eine kritische Auseinandersetzung

von

Ernst Laas.

Zweiter Theil:

Idealistische und positivistische Ethik.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1882.

IDEALISTISCHE UND POSITIVISTISCHE

ETHIK.

VON

ERNST LAAS.

BERLIN.
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.
1882.

Inhaltsverzeichniss.

Zweites Buch.

Idealistische und positivistische Ethik.

Seite

Einleitung.

Erstes Capitel.

Der ethische Platonismus. Kritische Erinnerungen dagegen.

Erster Abschnitt: Die Ethik Platons.

Zweiter Abschnitt: Die späteren Ausgestaltungen der Ethik Platons.

Einleitung.

1. Allgemeines über platonische und positivistische Ethik: ihre Opposition gegen denselben Feind.

Die sittlichen Maximen und Gewohnheiten, welche Platon in Athen um sich sah, mussten jede ernster und tiefer angelegte Natur mit Schrecken erfüllen und für die Zukunft besorgt machen. Wir können ihm seine Abneigung und Entrüstung noch heute nachfühlen. Die Zeichnung, die er von den Zuständen und Ansichten seiner Landsleute und Zeitgenossen entworfen hat und gegen die er seinen ethischen Idealismus in's Feld führte, ist in wesentlichen Zügen dem Bilde ähnlich, das auch wir von unseren Hauptgegnern vor Augen haben. Was er bekämpfte, war, kurz ausgedrückt, die rücksichtslose Genusssucht und der Egoismus, die ethische Frivolität und Skepsis. Wir haben kein Bedürfniss, diesen Potenzen und Richtungen irgend ein Zugeständniss zu machen; so wenig wir andererseits gewillt sind, Platons genetische Erklärung derselben oder gar das, was er gegen sie dogmatisch glaubte aufrichten zu müssen, uns zu eigen zu machen. Wir wollen vielmehr versuchen, in der Mitte zwischen und im Gegensatz zu jener skeptischen Eigensucht und dem platonischen Idealismus für eine positivistische Ethik den Grund zu legen, welche der absoluten „Ideen", des Jenseits, der Ascetik und Weltflucht Platons sich entäussernd, dem irdischen Menschen seine begründeten Ideale zu unendlichen Aufgaben erweitert[1]).

[1]) Vgl. 1. Band, S. 117, 124 f., 274.

Wir erinnern zunächst an die Denk- und Handlungsweisen, die Platon ablehnte und zu überwinden suchte, wie wir selbst sie zurückweisen und bekämpfen.

Seitdem — im perikleischen Zeitalter — Athen das „Prytaneum der Weisheit" geworden war, zu dem die „Sophisten" aus Ost und West und Süd und Nord, ihre geistigen Waren anbietend, zusammenströmten[1]), kamen neben den neuen naturphilosophischen Einsichten und logisch-rhetorischen Gewandtheiten auch wundersame praktische Auffassungen in Curs. Viele, die sich aus den Lehren der Fremden sonst nichts machten, eigneten sich die in's Praktische laufenden Consequenzen derselben um so lieber an.[2]) Und wer sie in Worten zu bekennen scheute, prägte sie um so treuer in seinen Handlungen aus[3]). In tausend und aber tausend Stimmen und Beispielen umschwirrten sie die heranwachsende Jugend und machten sie an dem Glauben der Väter irre[4]). Die Namen, welche Platon[5]) und Andere[6]) als die Urheber der neuen Moral uns nennen, sind mehr oder weniger gleichgültig; der Inhalt ihrer Lehre lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Sie enthält übrigens bunt durcheinander skeptische und positivistische Gedanken; es kann nicht befremden, dass die ersten die zweiten mit verdächtigten, zumal eine Scheidung nicht sogleich möglich scheinen musste.

Das Sittlichgute und Gerechte, so hiess es, beruht auf Meinung, Satzung, Willkür, Convention und Auctorität; es ist Ausfluss des jeweiligen Willens der in den Staaten herrschenden Gewalten; es hat Geltung, so lange es den Gewalthabern beliebt; sobald sie andere Bestimmungen treffen, ist etwas Anderes gut und gerecht. Die Satzungen

[1]) Vgl. Platon, Protag. 337 D, 313 C.
[2]) Vgl. Theaet. 172 B.
[3]) Gorg. 483 A, 492 D, Theaet. 176 C.
[4]) Vgl. Rep. 358 C, 365 C, 583 C ff., Phileb. 66 E, Legg. 890 A.
[5]) Vor allem im Protagoras, Theaetet, Gorgias und in der Republik.
[6]) Vgl. Diog. Laert. II, 16; 93; IX, 61; Plutarch in der vita Alex. M.

über Rechte und Pflichten wandeln sich mit der Zeit, wechseln von Ort zu Ort, wie die Maasse und Gewichte. Es gibt nichts, was über die Besonderheiten und Differenzen fort allgemeingültig und allgemein anerkannt wäre, was an sich, durch sich selbst, von Natur, ursprünglich, was objectiven und constanten Werth hätte[1]). Suche man hinter dem herrschenden Rechte irgend etwas Bestimmteres, als die blosse Willkür, so sei es höchstens der Nutzen der jeweiligen Regierung, d. h. des jedesmal stärkeren Theiles[2]).

Wenn die **Gerechtigkeit** von Dichtern, Eltern und Erziehern immerwährend als etwas „Schönes" angepriesen werde, so geschehe es nur der Folgen wegen. Denn allerdings: Wer den Anforderungen der Gesetze und Sitten gemäss lebe und Jedem das Seine gebe, geniesse das Vertrauen seiner Mitbürger, gewinne Ehren und einflussreiche Stellungen u. s. w., während der gesetzwidrig Lebende die

---

[1]) Platon, Theaet. 172 A f.: ... *καλὰ ... καὶ δίκαια .... οἷα ἂν ἑκάστη πόλις οἰηθεῖσα θῆται νόμιμα αὑτῇ, ταῦτα καὶ εἶναι τῇ ἀληθείᾳ ἑκάστῃ ..... ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον* (vgl. 167 C, 177 CD, Gorg. 482 E ff., Rep. 538 C ff.); Legg. 889 E: .... *τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα· ἃ δ' ἂν μετάθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δή τινι φύσει.* Arist. Nic. Eth. 1094ᵇ 15 ff.: *τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια ... τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ* — 1134ᵇ 20: ... *νομικὸν δὲ (δίκαιον) ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον ... τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα· δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα, ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν ... τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν ... οὐ γὰρ πανταχοῦ ἴσα τὰ οἰνηρὰ καὶ σιτηρὰ μέτρα.* (Vgl. 1104ᵃ 3 ff.) Diog. Laert. IX, 61: *οὐδὲν οὔτε καλὸν ... οὔτε δίκαιον ... εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει ... οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.*

[2]) Rep. 338 C: ... *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον ... τίθεται ... τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον ... καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς ... ἀδικοῦντα ... τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον.*

mannigfachsten Strafen zu gewärtigen habe[1]). Aber jener Vortheile werde auch derjenige theilhaftig, welcher den äussersten Grad der Ungerechtigkeit zu üben geschickt genug sei, welcher ungerecht sei, aber nach aussen gerecht zu scheinen vermöge[2]). An sich sei die Gesetzlichkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeschränkung eine Mühe und Last, ein Opfer und ein Zwang, ein nothwendiges Übel, den Andern nützlicher und werthvoller, als demjenigen, der sie habe[3]).

Die Natur treibe uns an und es sei auch an sich das Rechte und Schöne, weil das für jeden selbst Werthvolle, ungerecht zu sein, Selbstsucht und Begierden uneingeschränkt wachsen zu lassen, uns nichts zu versagen und dem Leben so viel Genuss als möglich abzugewinnen, die Andern aber zu übervortheilen und zu tyrannisiren[4]).

Hätte Jemand ein magisches Mittel, bei allen Rücksichtslosigkeiten und Ruchlosigkeiten gegen Andere absolut verborgen zu bleiben, so würde es sich sofort zeigen, wie viel ihm die gesetzlicheu Einschränkungen werth sind; er würde sich nach Herzenslust alles Verbotene erlauben.[5])

---

1) Gorg. 470 A, 472 D, 473 B f.; Rep. 338 E, 362 E ff., 613 B ff; Diog. Laert. II, 93.

2) Theaet. 176 B f., Rep 361 A, 365 C, 505 D.

3) Protag. 337 D: *ὁ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Gorg. 492 B: *πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἴησαν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τῆς δικαιοσύνης* ... Rep. 343 C: ... *τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι ... οἰκεία δὲ βλάβη.* 358 C: *πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν.* 359 C: *νόμῳ βίᾳ παράγεται* ... 364 A: *καλὸν μὲν ἡ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον.* Vgl. Aristoph. Nubb. 1061 f., 1071 f.

4) Gorg. 491 E: ... *δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι ... ταύταις δὲ ... ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν ... καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.* (Vgl. 491 D, 492 D). Rep. 348 C: *ἀδικίαν μὲν λυσιτελεῖν, δικαιοσύνην δ' οὔ.* 349 C: *ἁμιλλήσεται ὡς ἁπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ.* 358 E: *πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν* ... Aristoph. a. a. O. 1072 ff.: *τί σοι ζῆν ἄξιον, τούτων ἐὰν στερηθῇς; ... χρῶ τῇ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.*

5) Rep. 344 B f., 348 D, 359 C ff., 361 B.

Was die Verborgenheit ermögliche, glücke zum Theil auch der Verschlagenheit, insbesondere der Kunst, in etwaigen Processen die schlechte Sache vertheidigend zur „besseren“ zu machen[1]).

Gesetz und Gerechtigkeit seien eine Erfindung zu Nutzen und seitens derer, die sich selbst nicht schützen können, die sich schwach fühlen, der hilflosen, elenden Plebs[2]). Zwischen der natürlichen Begierde, Allen unrecht zu thun und der thatsächlichen Gefahr, von Allen unrecht zu leiden, seien die Ordnungen der Gleichheit und Gerechtigkeit eine Art von Compromiss und Vermittelung[3]). Wer kein Unrecht von Andern zu befürchten habe, bedürfe ihrer nicht. Wer sich tüchtig, klug und stark genug fühle, zerreifse einem

---

1) Gorg. 480 A, 511 C, Rep. 365 D, Aristot. Rhet. 1402ª 24, Aristoph. a. a. O. 1036 ff.

2) Der Widerspruch, der schon Platon auffiel (vgl. Gorg. 488 C ff.), dass das Recht einmal als Ausdruck der Gewalt (und zwar auf der einen Seite ihrer Willkür auf der andern ihres Nutzens) und das andere Mal als Schutzmittel der Schwachen gedacht wurde, ist gewifs historisch echt und erklärt sich zum Theil durch die Verschiedenheit der Theoretiker, zum Theil durch die Rücksicht auf die verschiedenen politischen Constitutionen, zum Theil durch die Mehrdeutigkeit der Ausdrücke. Das abschreckend Gleiche in den widerstreitenden Ansichten war die Leugnung des objectiven Werthes und der absoluten Verbindlichkeit aller Rechtsnormen.

3) Gorg. 483 B: *οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι καὶ οἱ πολλοί ... ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους ... καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν ... ἀγαπῶσι γάρ, οἶμαι, αὐτοί, ἂν τὸ ἴσον ἔχωσι φαυλότεροι ὄντες.* Vgl. 484 A, 488 E, 489 C. Rep. 344 C: *οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν.* 359 E: *ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται ... τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι ... καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ, τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθὸν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον.* 360 D: *... ἐπαινοῖεν δ' ... ἐξαπατῶντες ἀλλήλους διὰ τὸν τοῦ ἀδικεῖσθαι φόβον.* 366 D: *οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ὑπὸ ἀνανδρίας ἢ γήρως ἤ τινος ἄλλης ἀσθενείας ψέγει τὸ ἀδικεῖν, ἀδυνατῶν αὐτὸ δρᾶν ... ὁ πρῶτος τῶν τοιούτων εἰς δύναμιν ἐλθὼν πρῶτος ἀδικεῖ, καθ' ὅσον ἂν οἷός τ' ᾖ.*

Löwen gleich und schüttele ab ihre Bande, trete die Satzungen mit Füſsen und schalte nnd walte wie ein Tyrann, nach Belieben tödtend, verjagend, Güter confiscirend u. s. w. [1]). Dies allein sei im Sinne der Natur, dies sei Naturrecht. Die Natur wolle, dass der Tüchtigere, der Stärkere siege und herrsche. In dieser Richtung lägen die heroischen Thaten, welche die Dichter preisen. So verführen auch die Völker gegen einander. Welches Volk stark genug sei, überziehe andere mit Krieg, um sie sich zu unterjochen [2]). Nur Sclavenseelen ertrügen Gewalt, Unterordnung und Beeinträchtigung. Der jugendfrische, willenskräftige Mann lasse sich keine Unbilden gefallen und suche selbst der Übrigen Herr zu werden [3]). Wer nicht mit eigener Macht auf die Höhe des Lebens sich emporschwingen kann, muss sich an diejenigen anschliessen, welche die Macht haben und Güter auszutheilen vermögen [4]); muss mit Andern zu Schutz und Trutz sich verbünden, um soviel

---

1) Gorg. 483 E: ... *ὥσπερ λέοντας κατεπᾴδοντες ... ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ πάντα τοῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγών, καταπατήσας ... νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας ...* 466 B: ... *ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτιννύασί τε ὃν ἂν βούλωνται καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς* (vgl. 468 E, 469 C). Rep. 344 A. ... *ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς ... ἐστὶ δὲ τοῦτο τυραννίς, ἣ οὐ κατὰ σμικρὸν τἀλλότρια καὶ λάθρᾳ καὶ βίᾳ ἀφαιρεῖται ... ἀλλὰ ξυλλήβδην ...*

2) Gorg. 483 D: *ἡ ... φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου ... ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι ... Πίνδαρος ... τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος ... ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.* 490 A: ... *τὸ βελτίω ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων.* 491 B: *οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ὦσιν ... καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἃ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν ...*

3) Gorg. 483 B: *οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτό γ' ἐστὶ τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινός, ᾧ κρεῖττόν ἐστι τεθνάναι ἢ ζῆν ...* 491 E: *πῶς ἂν εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος δουλεύων ὁτῳοῦν;* 508 D.

4) Gorg. 486 D: *ζηλῶν ... οἷς ἔστι καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθά.* 492 C, 510 A ff., 513 A.

als möglich nach Belieben zu thun, ohne Strafe zu leiden[1]). Wer dies nicht thut, ist allem Ungemach ausgesetzt[2]).

Auf alle Fälle ist die höchste Summe sinnlicher Lust, Ungebundenheit, Willkür und Macht das erstrebenswertheste Gut, die wahre Glückseligkeit[3]); Leben heisst Begehren, Geniessen; sich des Genusses enthalten und nichts Begehren heisst todt sein[4]). Die höchste Lebensklugheit besteht darin, das höchste Maass von Unrecht und Vergewaltigung durchsetzen, ganze Völker unter den Fuss bringen zu können[5]). Maass, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit sind an sich vom Übel; nur die Zahmen, Einfältigen und Erbärmlichen üben und preisen sie[6]); es sind conventionelle, künstliche, widernatürliche und werthlose Zierlichkeiten und Zauberformeln, erfunden vor allem, um die Gewaltigen des Lebens im Zaume zu halten, um die wahrhaft Tüchtigen von den ihnen gebührenden Ehren und Vortheilen abzudrängen[7]). —

Solchen Ansichten und Praktiken gegenüber war es dem Philosophen, der durch die sophistisch sokratische Schule

---

[1]) Rep. 361 B, 365 D.

[2]) Gorg. 486 A ff.

[3]) Vgl. Gorg. 452 D, 469 C, 470 D ff.; 490 A, 492 C: ... *τῇ ἀληθείᾳ ... τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ᾽ ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία.*

[4]) Vgl. Gorg. 492 E, 494 A f., Phaedon, 65 A, Rep. 505 B; — vor. S. Anm. 3.

[5]) Rep. 348 D: ... *φρόνιμοι ... οἵ γε τελέως ... οἷοί τε ἀδικεῖν, πόλεις τε καὶ ἔθνη δυνάμενοι ἀνθρώπων ὑφ᾽ ἑαυτοὺς ποιεῖσθαι.*

[6]) Gorg. 491 D: ... *τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας* ... 492 A: ... *οὐ δυνάμενοι ἐκπορίζεσθαι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν .... τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης* ... Rep. 343 C: ... *τῶν ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων ... ποιοῦσι τὸ ἐκείνου ξυμφέρον κρείττονος ὄντος καὶ εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ᾽ ὁπωστιοῦν.* 348 C: ... *τὴν δικαιοσύνην ... πάνυ γενναίαν εὐήθειαν ... τὴν ἀδικίαν ... εὐβουλίαν.* 349 B: ... *ἀστεῖος καὶ εὐήθης.*

[7]) Gorg. 483 E ... *νόμον ... ὃν ἡμεῖς πλάττοντες ... τοὺς ... ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα .... μαγγανεύματα* .... 492 C: *καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.*

der Reflexion und Kritik hindurch gegangen war, unmöglich sich genügsam und pietätsvoll bei dem naiven Kinderglauben zu beruhigen[1]), als ob die sittlichen Praedicate. welche in den heimischen Gesetzen und Sitten und in den Lehren des Hauses und der Schule ausgeprägt waren, absoluten, in sich selbst gegründeten Werth hätten und ohne Rücksicht auf persönliche Vortheile an und für sich selbst Achtung und Respect verdienten. Dieselben hielten an vielen Stellen auch seiner Kritik nicht Stand.

Wollte er nun nicht wie die Andern in geschickter Anbequemung an das Hergebrachte nur der Genuss- und Selbstsucht dienen, so musste er nach tieferer, gewisserer, objectiverer Rechenschaft suchen. Die rhetorischen Argumente von Fall zu Fall, die äusseren Auctoritäten halfen ihm nichts. Er verlangte nach innerer Übereinstimmung und prinzipieller Begründung, nach philosophischer Wahrheit und Rechenschaft[2]). Und dieses Verlangen ergriff ihn

---

[1]) Rep. 538 C: *ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν .... πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά. .... Τί οὖν ... ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὸν ἐρώτημα ἔρηται, τί ἐστι τὸ καλόν, καὶ ἀποκρινάμενον, ὃ τοῦ νομοθέτου ἤκουεν, ἐξελέγχῃ ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν ματαβάλῃ ..., τί οἴει ποιήσειν αὐτὸν ....; ὅταν οὖν ... μήτε ταῦτα ἡγῆται τίμια .... τά τε ἀληθῆ μὴ εὑρίσκῃ ....*

[2]) Vgl. vor. Anm.; Theaet. 175 C: *Ὅταν ... ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ· τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ....; ἢ ἐκ τοῦ· εἰ βασιλεὺς εὐδαίμων; .... ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν .... τίνα τρόπον ἀνθρώπου φύσει προσήκει τὸ μὲν κτήσασθαι τὸ δὲ ἀποφυγεῖν — περὶ τούτων ἁπάντων, ὅταν .. δέῃ λόγον διδόναι .... οὗτος .... τρόπος .... τῷ ὄντι ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένου ὃν δὴ φιλόσοφον καλεῖς .....* 177 B: .... *ἂν ἰδίᾳ λόγον δέῃ δοῦναί τε καὶ δέξασθαι περὶ ὧν ψέγουσι .... ἡ ῥητορικὴ ἐκείνη πως ἀπομαραίνεται ....* Gorg. 471 E ff.: *.... καὶ νῦν .... ὀλίγου σοι πάντες συμφήσουσι ταῦτα Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι ... ἐὰν μὲν βούλῃ Νικίας .... ἐὰν δὲ βούλῃ, Ἀριστοκράτης .... ἐὰν δὲ βούλῃ, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία .... ἀλλ' ἐγώ σοι εἷς ὢν οὐχ ὁμολογῶ· οὐ γάρ με σὺ ἀναγκάζεις .... τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.* 482 B: .... *ἔγωγε οἶμαι ... καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν ... καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.* 490 A: *εἷς φρονῶν μυρίων μὴ φρονούντων κρείττων.*

mit dem vollen Bewusstsein von dem Ernst und der Wichtigkeit des Problems. Es erschien ihm wie eine heilige Pflicht, den Satz durchzufechten, dass das menschliche Handeln Normen unterworfen sei, die objectiv und allgemein gültigen Werth hätten[1]). —

Man wird nicht behaupten können, dass diese Position und Absicht des grossen Idealisten nur noch antiquarische Bedeutung habe. Wovon er sich abkehrte und wogegen er sich wendete und was er suchte, das ist durch die ganze Geschichte fort von immer wieder erneutem Interesse gewesen; es ist auch für den gegenwärtigen Augenblick noch von actuellem Werth. Immer wieder hat wissenschaftliche Analyse und Kritik der Naivetät ihren blinden, treuherzigen Glauben an die absolute Verbindlichkeit vaterländischer Sitten und Gesetze aus der Hand geschlagen; immer wieder hat raffinirter Egoismus oder hilflose Angst Unterwerfung unter die überkommenen positiven Auctoritäten gepredigt; immer wieder haben List und Pfiffigkeit den Schein der Gesetzlichkeit zu benutzen vermocht, um ihre Mitbürger ungestraft auszubeuten; immer von Neuem greift die Überzeugung und Praxis Platz, durch Nichts sich endgiltig verpflichtet zu finden, sondern nur seinen eigenen Vortheil zu bedenken und aus dem Leben das grösstmögliche Quantum sinnlichen Genusses herauszuschlagen; immer von Neuem finden willensgewaltige Naturen ihre grösste Lust darin, Staaten und Völkern den Fuss auf den Nacken zu setzen

---

[1]) Phaedr. 277 D: *τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων τε καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφεύγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ.* Gorg. 472 C: *καὶ γὰρ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν .... σχεδόν τι ταῦτα, περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἴσχιστον.* 487 E: *πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις .... ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν* ... 500 C: .... *περὶ τούτου εἰσὶν ἡμῖν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειέ τις .... ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν.* Rep. 368 B: *δέδοικα γάρ, μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι* ... (Vgl. 344 D, 352 D, 427 E, 534 C, 578 C). Kratyl. 387 A: *κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν.*

und ohne Gesetz und Recht Steuern und Lasten aufzulegen, Güter an sich zu reissen, zu verbannen, zu tödten u. s. w. nach Gutdünken. Und immer wieder tritt die Aufgabe hervor, dem bloss Positiven und der subjectiven Willkür gegenüber den inneren „objectiven“ Grund unserer Pflichten zu suchen.

Wir haben unsererseits sowohl mit dem Gegensatze, in dem sich Platon wusste, wie mit der allgemeinen Aufgabe, nach deren Lösung er rang, alle Sympathie.

Was den Gegensatz anbetrifft, so scheint es für die Ausweitung des Interesses von Nutzen zu sein, an einige Positionen der nachplatonischen Zeit bis zur Gegenwart herab zu erinnern, deren Verwandtschaft mit dem, was der Idealist bekämpfte, vermuthen lässt, dass er sich auch von ihnen abgekehrt, auch durch sie sich nicht befriedigt gefunden haben würde, dass ihm, wie gleicher Weise uns, auch ihnen gegenüber die Aufgabe stehen geblieben wäre, die Ethik selbständig wissenschaftlich zu begründen. —

Wie weit christliche Anschauungen im Platonismus wurzeln, dies auseinander zu setzen, ist hier der Ort nicht. Aber wohl mag uns hier die merkwürdige Thatsache interessiren, dass es einer ganzen Reihe von Kirchenlehrern möglich geworden ist, den mindestens mit Einer Wurzel in Platons Idee des Guten zurückreichenden christlichen Gottesbegriff zu einer Grundlegung der Ethik zu benutzen, die trotz ihres feierlich theologischen Gepränges doch nicht um ein Haar besser ist, als jede sonstige auf wissenschaftliche Rationalisirung verzichtende, bloss positive, auf blosse Willkür gegründete Pflichtenlehre. Man darf vielleicht sagen, dass in Auffassungen dieser Art der semitische Theil des Christenthums den hellenischen überwuchert hat. Jedenfalls würde Platon diese theologische Moral abgelehnt haben, wie auch wir es thun.

Der erste systematisirende Kirchenlehrer, der den Grund des Sollens in der reinen motivlosen Willkür eines in erhabenster Majestät gedachten Gottes gefunden hat, war, soviel ich weiss, Tertullian († 220). Wie er

theoretisch an die gläubige Begeisterung für das „Absurde" die crassesten Zumuthungen stellte, so wurde es ihm auf Grund seiner prinzipiellen Annahme[1]) auch im Praktischen möglich, den Menschen mit den wunderlichsten und bedenklichsten Pflichten zu belasten: die ihrerseits freilich wiederum von Einigem, was auch Platon — auch er in dieser Hinsicht wenig hellenisch[2]) — gelehrt hat, nicht allzu entfernt sind. Der heidnische Rationalist und der Offenbarungs-Theolog begegnen sich in der Ascetik, die ihre Wurzel doch wohl nicht im echten Griechenthum, sondern im Orient hat[3]). Tertullian lehrt u. A.: Man hat sich geduldig in sein Schicksal zu ergeben; dem Märtyrerthum darf man nicht ausweichen: es ist Gottes Wille so[4]); er würde unsere Lage sonst anders geordnet haben. Jede „Abgötterei" ist Sünde, eine Beleidigung des eifersüchtigen Gottes; und Abgötterei ist es nicht bloss, wenn man im heidnischen Staate Aemter übernimmt oder Soldatendienste thut, sondern auch, wenn man die Schauspiele besucht oder Handel treibt und die weltlichen Wissenschaften pflegt[5]). Da die Offenbarung durch den Mund des Apostels sagt, — NB. mit Rücksicht auf den erwarteten Weltuntergang[6]) — heirathen sei besser, als brennen, nicht heirathen aber besser als heirathen, so sei auch schon die erste Ehe eigentlich zu widerrathen; sie habe eine gewisse Verwandtschaft mit der Hurerei; die zweite Heirath aber sei sicher gegen Gottes Willen; wozu hätte Gott sonst die erste Ehe durch den Tod aufgelöst? u. s. w.[7]). —

---

[1]) Vgl. de poenit . c. 3 f., De patientia, c. 4.

[2]) Krohn, der plat. Staat, S. 33 bezeichnet den Platonismus darum als „die stärkste Reaction, die sich gegen das vorchristliche Hellenenthum erhoben hat".

[3]) Vgl. u. § 6.

[4]) De fuga in persecutione, De patientia.

[5]) De idololatr., spect., corona.

[6]) Vgl. Baur, Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte [3] (1863), S. 490 f. Anm.

[7]) De pudicitia, exhort. castitatis, monog.

Im scholastischen Mittelalter hat der Gedanke, dass die Moral weiter keinen Grund habe als den „Willen" Gottes, bei Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Occam († 1347), Petrus de Alliaco († 1425) u. A.[1]) bekanntlich die Zuspitzung erhalten, dass Gott auch das Gegentheil von dem, was jetzt für uns verbindlich ist, hätte zum Gesetz machen können; so würde das Gegentheil moralisch, gerecht und Pflicht geworden sein.

Bei aller Zustimmung, die Platon gewissen — vor allem gewissen ascetischen — Forderungen, welche diese Theologen von ihrem Standpunkte aus im Einzelnen an den Menschen richteten, seinem ethischen Temperament gemäss hätte müssen zu Theil werden lassen: mit dem Prinzip selbst, wie gesagt, konnte er unmöglich einverstanden sein. Seine echten christlichen Schüler und Nachfolger waren in dieser Beziehung diejenigen, welche mit dem heiligen Augustinus († 430) und Thomas († 1274) auch für den göttlichen Willen die Ratio boni verbindlich fanden. —

Ein zweiter Typus nachplatonischer Ethik, dem Platon[2]) Opposition gemacht haben würde, wie wir es auch müssen, ist durch den Namen des Engländers Thomas Hobbes († 1679) bezeichnet: Nulla Boni, Mali et Vilis communis regula ab ipsorum objectorum naturis derivata[3]); Was gut, recht, sittlich u. s. w. sei, bestimmt in jedem Staate nach absoluter Willkür endgültig die Regierung. Ad summam potestatem attinet opinionum et doctrinarum omnium judicatio. Regulae, quibus definiuntur bonum malum, licitum illicitum, ab habente potestatem summam praescribendae sunt. Es gehöre zu den verhängnissvollsten

---

[1]) Aber selbst Descartes bemerkt noch (Répp. aux VI. objections [1641/7] § 6): .... n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai .... qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait constituée telle par la détermination de sa volonté ....

[2]) An seiner Statt thaten es die Platoniker Cudworth, Cumberland, Clarke, Wollaston u. A. Vgl. u. § 9.

[3]) Leviathan, cap. 6.

Schwächen eines Staates, wenn jeder Privatmann sich berechtigt halten dürfe, sich zum Richter über die sittliche Qualität der Handlungen aufzuwerfen[1]. Der Autor bezeichnet am Ende seines Leviathan Ansichten, welche dieser Lehre zuwiderlaufen, als Ausflüsse heidnischer Politik und Philosophie (zu dieser heidnischen Philosophie gehört auch die platonische); die potestas regia solle an die Stelle der päpstlichen Allgewalt und Infallibilität treten. Von dem platonischen Drange, eine über Willkür und Macht erhabene objective Gültigkeit der moralischen Werthurtheile zu erreichen, war dieser Fanatiker der Autokratie und des politischen Centralismus weit entfernt[2]. Und diejenigen, welche seinen Lehren folgend, sich den Vorschriften des Königs und der Hochkirche äusserlich unterwarfen, um innerhalb des Rahmens legaler Respectabilität so viel Selbstsucht und sinnlichen Genuss als irgend möglich durchzutreiben, zeigten noch deutlicher als der Philosoph selbst, wie weit seine Principien nicht bloss von platonischer, sondern von jeder Ethik entfernt waren. —

Eine merkwürdige Verquickung von Hobbismus und Kantianismus[3], die antiplatonisch geartet ist und die auch wir ablehnen müssen, hat seit etwa einem Jahrzehnt in

---

[1]) Leviathan, cap. 18, 29 f.

[2]) Dabei erinnert doch auch er — wie Tertullian — im Einzelnen an Züge der platonischen Ethik und Politik. Von den platonischen im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt zum Theil purificirten zum Theil spontan erdichteten Mythen und „Täuschungen“ (Rep. 377 ff., 414 B ff., 459 C f.) zu der berühmten Definition des Hobbes (Lev. c. 28): Metus potentiarum invisibilium sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint, superstitio, ferner von der politischen Stellung der (philosophisch gebildeten) ἄρχοντες Platons zu der Fürsorge der Kirche und der absoluten Gewalt des Königs ist ja nur Ein Schritt.

[3]) Kant selbst ist als Platoniker zu behandeln; vgl. 1. Bd. S. 168; unten §§ 9, 11, 14 f. Vgl. zum moralischen Kantianismus Kirchmanns u. A. dessen Bemerkung zur Übersetzung des H. Grotius Philos. Bibl. XV, S. 26: Kant habe „für alle Zeiten festgestellt“, dass alles sittliche Handeln aus „Achtung“ vor der „Pflicht“ erfolge.

Deutschland J. H. von Kirchmann zum Vortrag gebracht [1]).

„In dem Gebiete der Ethik und Politik gibt es kein sachliches Princip, aus dem ein absolut und allgemeingültiger Inhalt sich ableiten lässt; von einem Idealstaat und einer idealen Sittlichkeit mit einem bestimmten Inhalte kann nicht die Rede sein, sowenig wie von einem Idealbaume oder einem Idealthiere" [2]). Alle Moral und alles Recht sei nur positiv und in allen seinen Theilen (nicht bloss in Nebenumständen) einer steten allmählichen Veränderung unterworfen, kein Stück davon, was ewigen Bestand oder absolute Gültigkeit habe. Pflicht sei das Gebot von Auctoritäten, wie die Staatsgewalt, die Sitte, der Zeit- und Volksgeist. Der Philosoph hat eine tiefe Abneigung gegen die individuelle Eitelkeit, welche das Recht und die Moral grosser Völker, das Werk der Weisheit und Erfahrung unzähliger Geschlechter, gleich der Arbeit eines Schulknaben kritisirt und corrigirt [3]). Das Gebot gelte nicht um „seines Inhalts willen", weil es „einen guten Grund hat, sondern weil es von der Auctorität geboten ist"; es ist selbst „der alleinige und zugleich letzte Grund des Moralischen wie des Rechts" [4]). Die Gesetzgeber werden durch die Rücksicht auf den Nutzen, entweder den allgemeinen oder den eigenen, oft auch nur durch ihre Lust und ihre Triebe bestimmt [5]). Für die Gehorchenden ist es gleichgültig, was das Bestimmende war; sie handeln sittlich, wenn sie respectvoll das Gebot befolgen. Gebote zu verbessern, sei allein Sache der Auctoritäten. —

[1]) Die grundlegende Arbeit ist: Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, als Einleitung in das Studium rechtsphilos. Werke, 1869 (2. Aufl. 1873).

[2]) Vorwort zur Übersetzung der Politik des Aristoteles, 1880, S. X ff.

[3]) Grundbegriffe, S. 174.

[4]) Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, Heft XIII/XIV, S. 19; Grundbegriffe, S. 137.

[5]) Zur Übersetzung des H. Grotius, Recht des Krieges und Friedens, a. a. O. S. 29. 35.

Niemals hätte Platon einer Moralphilosophie, die principiell auf dem Standpunkte der Unmündigkeit und Kritiklosigkeit verharrt, seine Zustimmung ertheilt[1]); und wir selbst können es auch nicht. So wenig auch wir gewillt sind, die „Weisheit und Erfahrung“ der Vergangenheit leichtsinnig jedem Einfall zum Opfer fallen zu lassen, so finden wir den Respect vor der „Weisheit“ doch nicht identisch mit dem vor der blossen Auctorität; jener hat „guten Grund“ und ruht auf dem „Inhalt“; dieser aber ist blind. Und mag auch der blöden Menge unter Umständen blinder Gehorsam geziemen: für die Moralphilosophie ist es eine Hauptangelegenheit, die Gesetze der positiven Auctoritäten wie sie selbst auf ihre innere Berechtigung zu fragen; sie kann unmöglich einen Respect vor Ordnungen begründet finden, die nur der Selbstsucht und dem blinden Triebe der Gewalt entsprungen sind[2]). —

Die Thatsache, dass alle moralischen Vorschriften nach Zeit und Ort sich wandeln, die auch Kirchmann mit dem Gedanken wieder hervorhebt, dass dadurch die Unmöglichkeit eines objectiven Grundes der Pflichtgebote erwiesen sei, ist seit dem Zeitalter der Sophisten sehr oft in skeptischer Absicht ausgebeutet worden[3]). Der Verschiedenheit der Sitten und Gesetze tritt übrigens die mindestens ebenso grosse Verschiedenheit der philosophischen Theorien an die Seite; und diese selbst machen sich oft noch ganz beson-

---

[1]) Vgl. Sympos. 202 A: *ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι .... πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;*

[2]) Ein Kritiker Kirchmanns (Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, S. 59), insinuirt, dass der Philosoph für seine eigene Person wohl eigentlich „das Sittliche als einen überwundenen Standpunkt betrachte“ und nur Bedenken getragen habe, diese seine „innerliche Meinung gerade herauszusagen“ (vgl. Platon, Gorg. 483 A, 492 D), womit denn die Moral der „Achtung“ und des „Respects“ in die der Skepsis sich auflösen würde.

[3]) Vgl. insbesondere Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. III, 169 ff., adv. Math. XI; Montaigne, Essais II, 12, Locke, Ess. conc. h. und. I, 3. 9 ff. David Hume, in dem Dialogue hinter dem Inquiry, conc. the princ. of morals (Essays, London, Ward Lock et Co., p. 501 ff.).

ders abschmeckig durch Willkür, Gewaltsamkeit, rhetorischen Dunst und innere Widersprüche.

Indessen all diese Thatsachen reichen nicht zu, um eine die sittlichen Verbindlichkeiten auflösende Skepsis zu berechtigen. Wenn auch gewisse Völker Sitten huldigen, die wir verabscheuen, wenn auch über geschlechtliche Verhältnisse, über Sclaverei u. s. w. heute anders geurtheilt wird, als im classischen Alterthum, wenn auch die verschiedenen Stände verschiedene Ehrbegriffe haben, wenn auch an verschiedenen Orten verschiedene Tugenden und dieselben verschieden hoch geschätzt werden, wenn auch einzelne gleich sehr empfohlene Tugenden — wie Gerechtigkeit und Liebe, Freigebigkeit und Sparsamkeit, Rechtsgefühl und Friedfertigkeit, Erwerbstrieb und Genügsamkeit u. s. w. — zum Theil einander widersprechen[1]), wenn auch die Stoa anders lehrt als Epicur und Kant anders als Helvetius, wenn auch alle Theorien mehr oder weniger von land- und zeitläufigen Anschauungen abhängig sind, oft mehr bemüht, dieselben aus Zweckmässigkeitsgründen zu stützen, als unbefangen das Objectivgültige zu suchen: so folgt doch aus all diesem immer noch nicht, dass ein objectiv begründbares Gute überhaupt nicht möglich sei.

Die praktischen Überzeugungen wandeln und widerstreiten sich kaum auffälliger und einschneidender, als die theoretischen: und doch halten wir an der Voraussetzung Einer Wahrheit fest. So wenig die vielen vermeintlichen Wahrheiten die Eine wirkliche ausschliessen, ebensowenig braucht die Verschiedenheit der Ansicht über das vermeintlich Gute die Existenz eines wirklich Guten aufzuheben. Und neben den wechselnden Elementen gibt es eine ganze Reihe von mehr oder weniger constanten: fast Niemand bezweifelt, dass Maass, Gerechtigkeit, Billigkeit, Wohlthätigkeit objectiven Werth haben. Und wenn ethische Verbindlichkeiten in Conflict gerathen, so bleibt die Möglichkeit offen, durch eine richtige Systematik die für die

---

[1]) Vgl. Agrippa von Nettesheim, de incert. c. 54.

einzelnen Fälle zutreffende Unter- und Überordnung herauszustellen[1]). Und vielleicht läuft ein Theil der Variation in den moralischen Gewohnheiten und Anschauungen auf diejenige Verschiedenheit der äusseren Umstände zurück, welche auch einen völlig identischen Grundgedanken in mannigfaltige Anwendungsweisen auseinandertreibt. Selbst wenn es ein absolut Gültiges gibt und dasselbe in dem sittlichen Bewusstsein allgemein und gleich einsichtsvoll lebendig wäre, müsste mit dem temporären und localen Wechsel der Natur und der Menschen eine bunte Vielheit von concreten Einzelnormen entstehen[2]). —

Die gefährlichste Gegnerin aller Ethik ist die seit Platon immer wieder sehr viel häufiger gedachte und geübte, als ausgesprochene Annahme[3]), dass man überhaupt zu gar nichts verpflichtet sei; dass man freilich mit Rücksicht auf übermächtige, strafbereite Gewalten seine Begehrungen zu zügeln habe, dass man aber sonst so viel zu gewinnen suchen dürfe, als irgend erreichbar sei; dass es nur Dummheit und Schwäche beweise, sich mit Wenigerem zu begnügen.

Die unumwundenste und modernste Durchführung hat dieser Gedanke des platonischen Kallikles in dem geistreichen und verwegenen Buche Max Stirners: Der Einzige und sein Eigenthum (Leipzig 1845) erfahren. Einiges in demselben ist berechtigte, willenskräftige Reaction des Individualismus gegen den alle Eigenheit aufzehrenden Anspruch gewisser transcendenter und ascetischer Ideale der Theologie und der Schlagwörter des modernen Liberalismus und Communismus, wie letztere dem Autor aus Schriften

---

[1]) Vgl. u. § 23 ff.

[2]) Vgl. Kant, WW. VIII, 111; 304; J. Chr. Meister, Über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen .... der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben, 1812; Ihering, Zweck im Recht, S. 431, 440.

[3]) Vgl. Platon, Gorgias, 482 C ff., 492 D.

L. Feuerbachs, Br. Bauers, Proudhons[1]) u. A. entgegengetreten waren. Aber daneben liegt die rücksichtsloseste und wahnsinnigste Verunglimpfung aller moralischen Ideen und Gefühle überhaupt, oft mit unbewusster Wiederholung kallikleischer Kraftsprüche. Nur diese Seite des Buches geht uns hier an; nur in ihr begegnet sich unsere Oppesition mit der platonischen.

„An die Sittlichkeit wagt man sich nicht mit der Frage, ob sie nicht ein Truggebilde sei. Findet man das Haupterforderniss des Menschen in der Frömmigkeit, so entsteht das religiöse Pfaffenthum; sieht man's in der Sittlichkeit, so erhebt das sittliche Pfaffenthum sein Haupt. Mensch und Gerechtigkeit sind Ideen, Gespenster. Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfern! O Lais, o Ninon, wie thatet Ihr wohl diese bleiche Tugend zu verschmähen! Mir geht nichts über Mich. Ich will Alles sein und Alles haben, was Ich sein und haben kann; Ich will keine Gelegenheit, Mich durchzusetzen oder geltend zu machen, ungenutzt vorbei lassen. Einen Felsen umgehe Ich so lange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze Meines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen. Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig bin; bin Ich nur mächtig, so bin Ich schon von selbst ermächtigt. Wer die Sache zu nehmen und zu behaupten weiss, dem gehört sie, bis sie ihm wieder genommen wird. Was Ich brauche, muss Ich haben und will Ich mir verschaffen. Ich benutze die Welt und die Menschen. Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, dass Ich sie geniesse und so sie zu Meinem Selbstgenuss verbrauche. Es gilt Mir sehr gleich, ob Gott oder die Wahrheit siegt; zuvörderst will Ich siegen. Nicht der

---

[1]) L. Feuerbach, Das Wesen des Christenthums, 2. Aufl. 1843; Br. Bauer, Die Judenfrage, 1842, Die gute Sache der Freiheit, 1843, Allg. Literaturzeitung, 1843 f. Proudhon, Qu'est ce que la propriété? 1840, De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique, 1843.

Mensch ist das Maass von Allem, sondern Ich[1]). Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt"[2]).

Diese nihilistisch-prometheische Abwendung von aller Sittlichkeit, welche, wie der Autor übrigens selbst einsah, den Urkrieg Aller gegen Alle wieder heraufführen würde[3]) und daher nicht einmal der Selbstsucht, viel weniger der Dankbarkeit entsprechen kann, welche doch auch der „Eigner" der Cultur-Arbeit der Vergangenheit zu zollen scheint[4]): diese offene Opposition des Egoismus gegen jede Moral konnte nur noch übertroffen werden durch einige extreme Ausläufer der *nationalökonomischen Manchesterschule* und der *darwinistischen Biologie*, wonach gerade der fessellose Kampf um's Dasein und die rücksichtslose Concurrenz der Interessen die besten Mittel wären, sowohl die Cultur höher zu treiben wie dem sittlichen Bedürfniss nach einer gerechten Vertheilung der Lebensgüter Befriedigung zu verschaffen. Es siege im Einzelkampfe, wie im Mitbewerb der Völker immer die tüchtigere, leistungsfähigere Seite; dieselbe verdiene gerechter Weise auch eine grössere Portion aus dem gemeinsamen Arbeitsergebniss und höhere Ehren und mächtigeren Einfluss; von ihr sei weiter zu erwarten, dass sie die errungene Position am fruchtbarsten im Sinne des Culturfortschritts zu benutzen wissen werde.

Auch diese Wendungen — die übrigens gleichfalls zum Theil völlig kallikleisch sich ausnehmen[5]) — würde Platon,

---

1) Vgl. Platon, Theaetet, 152 A: ... *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.*

2) S. 8. 82. 96. 103. 183. 188. 218. 248. 269. 276. 333. 340. 394. 426. 460. 471. 491.

3) S. 341: „Der Egoismus ... sagt nicht: Warte ab, was Dir die Billigkeitsbehörde im Namen der Gesammtheit nach Verdienst schenken wird ...., sondern: Greife zu und nimm, was Du brauchst! *Damit ist der Krieg Aller gegen Alle erklärt.*"

4) S. 445: „Ich nehme mit Dank auf, was die Jahrhunderte Mir erworben haben; nichts davon will Ich wegwerfen und aufgeben."

5) Gorgias 488 B: Sokrates: .... *πῶς φῄς τὸ δίκαιον ἔχειν* .... *τὸ*

träte er in unsere Mitte, ablehnen müssen. Er müsste es schon um seiner communistischenStaatslehre willen. Aber auch wir, obwohl platonischem, wie modernem Communismus gänzlich abgeneigt, können nicht glauben, dass der blinde Kampf sich selbst überlassener, bloss egoistischer Interessen der Cultur und Sittlichkeit besser zu dienen vermag, als es regulirenden und beschränkenden Normen möglich ist.

Doch es ist vorerst nicht thunlich, diesen Punkt näher zu beleuchten[1]). Es ist zunächst nothwendig, die Ethik, welche Platon den auflösenden Tendenzen seines Zeitalters gegenüberstellte, in's Auge zu fassen.

Erstes Capitel.

Der ethische Platonismus. Kritische Erinnerungen dagegen.

Erster Abschnitt: Die Ethik Platons.

2. Einleitung. Der Standpunkt des Dialogs Protagoras; die calculirende Phronesis.

Die ethische Frage wird von Platon verschieden gestellt. Einmal dreht es sich um die Tugend, die Tugend überhaupt[2]), worin die echte bestehe und wie sie sich zu der im Volke anerkannten verhalte und wodurch man jene oder diese erwerbe, oder um besonders hervorragende Tugenden, wie z. B. Gerechtigkeit[3]) und Sophrosyne[4]).

κατὰ φύσιν; ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου; ... πότερον τὸν αὐτὸν βελτίω καλεῖς σὺ καὶ κρείττω; ... τοῦτό μοι αὐτὸ σαφῶς διόρισον, ταὐτόν ἢ ἕτερόν ἐστι τὸ κρεῖττον καὶ τὸ βέλτιον καὶ τὸ ἰσχυρότερον; Kallikles: *'Αλλ' ἐγώ σοι σαφῶς λέγω, ὅτι ταὐτόν ἐστιν.*

1) Vgl. §§ 19, 30.

2) Vgl. Gorg. 492 C, Rep. 348 C ff.

3) Theaet. 175 C, Gorg. 527 E, Phil. 62 A, Rep. 331 C, 427 D.

4) Charmides, Gorg. 491 D ff., 504 D, 507 A ff., 519 A.

Gerechtigkeit und Recht werden dabei nur ungenügend auseinandergehalten. Und die aus der natürlichen Sympathie erwachsenden Tugenden des Wohlwollens und der Liebe bleiben fast ganz unberücksichtigt[1]). Ein ander Mal wird nach dem Inhalt des höchsten Guts[2]), oder, was nach der Sprachgewohnheit der Zeit dasselbe ist, nach dem Inhalt der Eudaemonie gefragt[3]). Wieder ein anderes Mal kommt das Sollen in's Spiel; es wird gefragt, wie man sein und leben solle[4]), nicht als ob es sich — kantisch geredet — um einen kategorischen Imperativ handelte; die Frage geht darauf, wie man leben solle, um am besten zu leben, um das höchste Gut, die Eudaemonie zu erlangen. Man kann sich nicht verhehlen, dass mit dieser übrigens schon von Sokrates eingeleiteten Wendung die Untersuchung von vornherein auf eine schiefe Bahn gelenkt war: die Ethik hat es ja an erster Stelle nicht mit individueller, subjectiver Glückseligkeit und Befriedigung, sondern mit dem Sollen, mit Verbindlichkeiten zu thun. Doch betrifft diese Ablenkung den Hauptpunkt nicht, auf den unser nächstes Interesse fällt; auch fand sie bei Platon in andern Aufstellungen einen gewissen Widerhalt. Meistens wird nämlich die Individualethik in Zusammenhang mit der Staatsorganisation gedacht: nur in einer angemessenen Verfassung soll sich das Gute durchsetzen lassen[5]). Dies führt auf die Frage, wie der Staat am besten einzurichten sei[6]). Die Frage nach den Rechten der Bürger tritt dabei hinter

---

1) Vgl. Strümpell, Gesch. der prakt. Philos. der Griechen S. 263 ff.

2) Phileb. 11 B ff., 19 C, 20 C ff., 60 C; Gorg. 451 E ff., 499 E; Euthyd. 292 E; Rep. 505 B ff.

3) Gorg. 472 C, 492 C, 507 C ff.; Phaedr. 277 A; Theaet. 175 C; Phil. 61 E; Rep. 427 D.

4) *ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν* (Rep. 453 D; vgl. Gorg. 487 E, 500 C); *πῶς βιωτέον* (Gorg. 492 D, vgl. 500 D); *ὡς δεῖ ἄλλον τινὰ βίον ζῆν ἢ τοῦτον* (Gorg. 527 B); *οἷον δεῖ εἶναι* (Gorg. 492 D, vgl. 507 B ff.); *ποῖός τις ἂν ὢν καὶ πῇ πορευθεὶς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι* (Rep. 365 B, vgl. Gorg. 527 E). Vgl. Wildauer, Platons Lehre vom Willen, 1879, S. 242 f.

5) *τυχὼν πολιτείας προσηκούσης* (Rep. 497 A).

6) Rep. 368 E.

der nach den Pflichten und Aufgaben zurück: die Hauptsache ist nun, dass das Ganze die höchste Glückseligkeit erlange.

Die richtige Erkenntniss über alle diese Dinge ist die wahre Weisheit und „Politik[1])“: der Philosoph geht aus, sie zu suchen.

Es handelt sich dabei für ihn einerseits um wissenschaftliche Erhebung über den blinden, naiven Volksglauben, andererseits um die Vernichtung der Ansicht, dass die Vergewaltigung der Schwachen durch die Starken das wahre Recht und die schrankenlose Willkür, Selbst- und Genusssucht das höchste Gut sei. Er verurtheilt die landläufige Praxis wie Theorie. —

Es ist nicht von ungefähr, dass man die Ideen des ewig Wahren, Guten und Schönen immer zusammen nennt; sie haben diese Verbindung schon in dem Urheber der Ideenlehre. Platon war grundsätzlich überzeugt, dass Wahrheit und Wissenschaft, Schönheit und Tugend einen andern Grund und Ursprung haben müssen als die Sinnlichkeit und ihr Object, die sinnliche Wirklichkeit mit ihrem unablässigen, „heraklitischen“ Flusse und „Werden“, und dass das ganze sophistisch-skeptische Unheil der Zeit mitsammt ihren despotischen Anwandlungen aus dem theoretischen und praktischen Sensualismus zu erklären sei. Das Wahre, Gute und Schöne sollte und musste allem Schwanken des Gefühls und der Meinung, allem Streit und aller Relativität enthoben werden; es musste und sollte etwas in sich selbst Ruhendes, Absolutes, Ewiges sein. Wie der Philosoph die Wissenschaft und Wahrheit als etwas Besonderes der Empfindung und Wahrnehmung (*αἴσθησις*) gegenüberstellte[2]), so bemühte er sich, auch das Schöne und Gute von dem Angenehmen, die Tugend von der Lust principiell abzulösen[3]).

---

[1]) Gorg. 464 B, 521 D; Pol. 259 C, 303 E, 305 E; Euthyd. 282 A, 291 C ff.; Phaedr. 269 D ff.; Rep. 429 A.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 55 ff.

[3]) Phileb. 55 A: *Πολλή τις ἀλογία ... ἐάν τις τὴν ἡδονὴν ὡς ἀγαθὸν*

Nur auf das Gute haben wir hier unser Augenmerk zu richten. In dieser Beziehung ist der Gegensatz, in den sich Platon gegen die athenischen Redner und Staatslenker stellte, von grundlegender Bedeutung. Der Rhetorik seiner Zeit bestritt er das Recht auf das vornehme Prädikat „Kunst“, und zwar aus zwei Gründen: erstens wegen des Mangels an psychologischer Kenntniss[1]) und dialektischer Methode[2]) und zweitens wegen der schmeichlerischen und liebedienerischen Anbequemung an das, was der Menge, dem grossen Haufen gut scheine[3]). Sie sei nichts weiter als eine blindlings zutappende, auf die Unwissenheit speculirende Routine, die das Angenehme, nicht das Gute zum Ziele habe[4]). Sie habe in dieser Beziehung übrigens mancherlei verwandte Geisteserzeugnisse und Bemühungen[5]) neben sich. Auch die gewöhnliche Poesie[6]) und Musik[7]) sei nur solche grundsatzlose Routine. Und die bisherige Staatskunst, sogar die der gefeiertesten Namen, selbst die eines Themistokles und Perikles sei auch nichts Anderes gewesen[8]). Die ganze Seelenleitung („Psychagogie“)[9]), wie sie in Athen geübt werde, sei nichts als unmethodische, unwissenschaftliche,

---

ἡμῖν τιθῆται. 66 B: .... *τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν.* Gorg. 500 D: *εἶναι μέν τι ἀγαθόν, εἶναι δέ τι ἡδύ, ἕτερον δὲ τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* (vgl. 497 A D, 506 C; Rep. 509 A).

1) Vgl. Phaedr. 229 E, 237 DE, 245 C ff., 271 A ff., 277 B f., Gorg. 465 A., 501 A.

2) Vgl. Phaedr. 237 C, 262 B, 265 E, 273 D f., 276 E ff.

3) Vgl. Phaedr. 272 D, 276 C; Gorg. 454 D ff., 462 B ff., 517 D, 518 C, 521 C.

4) *ἐμπειρία χάριτός τινος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας* (Gorg. 462 C), *καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν* (463 A, vgl. 501 C), *τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι* (464 D), *τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου* (465 A), *ἀσκέπτως ἔχων τοῦ ἀμείνονός τε καὶ τοῦ χείρονος* (501 C).

5) *παρασκευαί, πραγματεῖαι, ἐπιτηδεύσεις* (Gorg. 500 B, 501 B, D).

6) Gorg. 501 E ff., Phaedr. 278 C.; Rep. 377 B ff., 603 C ff.

7) Gorg. 501 D ff., 515 D ff., Phileb. 56 A, Rep. 398 C ff.

8) Gorg. 503 B ff.

9) Phaedr. 261 A, 271 C.

charakterlose Empirie im Dienste des Angenehmen, der Lust: mit der Kochkunst und Conditorei auf Einer Werthstufe [1]). Der wahre Psychagog müsse für das Gute wirken; er müsse nicht dienen, sondern von einem überlegenen Standorte aus leiten und herrschen, nicht schmeicheln, sondern bessern [2]). Und während die gewöhnlichen Virtuosen und Praktiker mit all ihrer Schmeichelkunst schliesslich doch nur ihren eigenen Vortheil suchen, denke der echte Seelenhirt nur an das wahre Wohl seiner Untergebenen und Pflegebefohlenen, sie zum Guten erziehend [3]). Die Grundlage für alle echte Kunst der Psychagogie muss danach in der wissenschaftlich gewonnenen Einsicht in das Wesen des Guten [4]) gesucht werden. —

So sehr schliesslich Alles, was der Philosoph in dieser Richtung vorgebracht hat, innerlich zusammenhängt und mehr oder weniger das gleiche — das „idealistische" — Gepräge zeigt, so gehen seine Gedanken doch von verschiedenen Punkten aus und laufen zum Theil in verschiedenen Richtungen; und nicht alle, auch nicht alle eigentlich idealistischen Ergebnisse stehen in völliger Harmonie. Einmal ist es z. B. auf diejenige irdische Glückseligkeit abgesehen, welche die beste Verfassung gewährleistet; ein ander Mal wird der Mensch nicht bloss vom Staate, sondern von dieser Welt überhaupt losgelöst und zu oberst sein ganz individuelles Verhältniss zu Gott und zum Jenseits erwogen. Dort geht er in den Staat auf, hier ist er selbst von unveräusserlichem, persönlichem Werth. Dort lebensfreudige Hingabe an das Irdische, hier melancholische Resignation, transcendente Hoffnungen. Dort wissenschaftliche Argumente, hier gläubige Phantasien.

Es fehlt nicht an Fäden, die den naturalistisch-optimistischen und den transcendenten und pessimistischen Standpunkt verbinden. Des Philosophen Reflexionen stehen

---

1) Gorg. 462 D, 464 D, 500 B, 518 B u. ö.

2) Gorg. 464 C, 501 B, 502 E, 503 A, 513 D f., 517 B, 521 A, Pol. 297 B.

3) Gorg. 502 E, 516 A, Rep. 342 C ff., 412 E.

4) Gorg. 500 B: .... ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν.

überhaupt, wie gesagt, in innerlichem Zusammenhange. Aber für unsere Zwecke ist es gerathen, die einzelnen Gedankengruppen gesondert zu halten.

Versucht man die in den überlieferten Dialogen dargebotenen Lehren in Gruppen zusammengehöriger Ideen zu zerlegen, so ist wohl das merkwürdigste Ergebniss, auf das man stösst, die Thatsache, dass Platon — wir setzen voraus in der frühesten Periode seiner Schriftstellerei — auch einen ernstlichen Anlauf genommen hat, das Gute, dem er nachjagte, auf hedonistischem Wege zu gewinnen und zu begründen.

Der Hedonist und Egoist wird, wenn er wissenschaftlich verfährt, immer diejenige Lebensökonomie üben und empfehlen, bei welcher die grösste Totalsumme von Lust auf das Individuum fällt. Er wird mit Rücksicht darauf, dass viele Vergnügungen ein höheres Maass von Unlust im Gefolge haben, und dass man sich über den Totalgehalt der Lust einer Maxime und Lebensgewohnheit leicht täuscht, den Rath geben, die Causalzusammenhänge zwischen Handlungen und Gefühlen, soweit sie in Einer Lebenszeit sich abspielen, genau zu beachten, sich von dem perspectivischen Schein[1]), der uns die Grössenverhältnisse der zukünftigen Güter verschiebt und verzerrt, nicht täuschen zu lassen und niemals objectiv grössere individuelle Unlust für kleinere Lust einzutauschen. Für ihn werden die Haupttugenden Klugheit, Vorsicht, Besonnenheit und Selbstbeherrschung sein: Eigenschaften, welche der Grieche zum Theil mit den Terminis φρόνησις, ἐγκράτεια und σωφροσύνη deckte. In idealer Vollendung würde dieser Charakter den persönlichen Lustwerth der einzelnen Objecte und Handlungen exact abcalculiren und sich in jedem gegebenen Momente so zu beherrschen vermögen, dass niemals gegenwärtige Reize und Unannehmlichkeiten ihn zu Entschlüssen führten, die dem praktischen Wahrscheinlichkeitscalcul zuwiderliefen.

---

[1]) Vgl. Locke, Essay conc. hum. underst. II, 21. 63, Leibniz, Nouv. Ess. Erdm. 266^{b}.

Es wäre ein Charakter, wie ihn in alter Zeit Epicur, und in unserm Jahrhundert Jeremy Bentham als Tugendideal ausführlich beschrieben haben[1]).

Das Merkwürdige nun ist, dass Platon, dessen praktische Philosophie sonst als der Gegenpol alles „Epicureismus" gelten kann und oft genug als Waffe gegen denselben benutzt worden ist, unter dem Einfluss des sokratischen Utilitarismus[2]), wie man annehmen darf, eine Zeitlang auch der Meinung war, auf diesem — dem sensualistischen, hedonistischen — Wege eine wissenschaftliche Ethik begründen zu können.

Der Dialog Protagoras ist das redendste Zeugniss dieses Entwickelungsstadiums[3]): nur Lustmomente kommen bei der praktischen Reflexion in Betracht. Klugheit (φρόνησις) beherrscht alles tugendhafte Handeln. Wie ein des Wägens Kundiger[4]) legt der Kluge bei jeder Handlungsanmuthung die Summe des zu erwartenden Angenehmen und Unan-

---

[1]) Vgl. unten § 17.

[2]) Vgl. Xen. Mem. I, 5. 6; c. 6 f.; II, 1. 1 ff.; 18 ff.; 4. 5 f.; 6. 4 ff.; c. 10; III, 2. 4; 8. 1 ff.; 9. 4; 12 f.; IV, 1. 2; 4. 16 ff.; 5. 9; 6. 8 f. — Das Utile (ὠφέλιμον, χρήσιμον) im eigentlichen Sinne erkannte Platon selbst richtig als ein bloss mittelbares, relatives Gut, das die Frage: wozu aller „Nutzen" nutz sei, die Frage nach dem Guten selbst nicht bloss offenlässt, sondern erst recht hervortreibt. (Vgl. u. A. Lysis 219 C ff., Phil. 53 D ff., Menon 87 E ff., Euthyd. 278 E ff., Gorg. 456 C ff., 466 B ff., 511 C ff.). Als Beispiele solcher relativen Güter — die unter Umständen auch schlecht angewandt werden können — werden aufgeführt: Reichthum, Körperkraft, Waffen, Fertigkeiten, Freiheit, Macht, Maschinen u. s. w. Die Ausdrücke braucht aber auch Platon oft genug wie Sokrates als Synonyma für das absolut Gute; vgl. z. B. Euthyd. 292, Gorg. 477 A, 499 D, Theaet. 177 D ff., Rep. 398 B, 541 A. Man bedarf auf dem gestrüppreichen und verwachsenen Boden der platonischen Ethik einer gewissen Entschlossenheit, um über die Unfertigkeit und Elasticität der Terminologie und die Schiefheit der Fragestellungen und Voraussetzungen (vgl. oben S. 21) fort die wirklich significanten und ausschlaggebenden Begriffsunterschiede zu ergreifen und auseinanderzuhalten.

[3]) Vgl. besonders 351 B ff.

[4]) ὥσπερ ἀγαθὸς ἱστάναι ἄνθρωπος (356 B).

genehmen, die Zeitdistanzen[1]) mit berücksichtigend, gegeneinander auf die Wagschalen, und entscheidet sich nach dem Ueberschuss des Angenehmen oder bei der Wahl zwischen nothwendigen Uebeln nach dem geringsten Maasse von Unlust. Alle Lebensweisheit ist in höchster Instanz eine Art hedonistischer Messkunst[2]). Es dreht sich durchweg nur um die Verrechnung der Quantitäts- und Intensitätsverhältnisse der an die Handlungen sich hängenden Lust oder Unlust für den Gesammtüberschlag des Lebens.[3])

Die spätere Ueberzeugung des Philosophen, die, wie es scheint, auf pythagoreische Einflüsse[4]) zurückzuführen ist, steht dieser hedonistischen Ausbildung des sokratischen Eudaemonismus diametral gegenüber[5]).

---

[1]) *συνθεὶς τὰ ἡδέα καὶ συνθεὶς τὰ λυπηρὰ καὶ τὸ ἐγγὺς καὶ τὸ πόρρω στήσας ἐν τῷ ζυγῷ* (a. a. O.; vgl. Rep. 550 E).

[2]) *μετρητικὴ τέχνη* (a. a. O. D) .... *ὑπερβολῆς τε καὶ ἐνδείας οὖσα καὶ ἰσότητος πρὸς ἀλλήλας σκέψις* (357 B)·

[3]) *ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα, τοῦ τε πλέονος καὶ ἐλάττονος καὶ μείζονος καὶ σμικροτέρου καὶ πορρωτέρω καὶ ἐγγυτέρω* .. (a. a. O. 357 A; vgl. Phileb. 53 A ff.)

[4]) Vgl. insbesondere die Ansicht der Pythagoreer von der Lust (Boeckh, Philolaos, No. 24; p. 184 ff., 190); ferner Platon, Gorgias 493 A ff., 523 A ff.) — Aber auch die mathematisch exacte Form, in welcher die Klugheitsreflexion bei Platon auftritt, sieht wie ein Nachhall von Pythagoreismus aus; wie eine Verquickung von antipythagoreischer Ethik mit pythagoreischer Mathematik. Die Bedeutung der Pythagoreer für die Geschichte der Ethik und ihre Stellung zu den entscheidenden Gegensätzen verdient eine selbständige Behandlung.

[5]) Der Standpunkt des Dialogs Protagoras wird aber auch in den späteren Dialogen, selbst noch im Phaedon und in den Leges ausführlicher Berücksichtigung werthgehalten. Phaedon 68 C ff.: ... *μὴ γὰρ αὕτη ᾖ ἡ ὀρθὴ ... ἀλλαγή, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι καὶ μείζω πρὸς ἐλάττω, ὥσπερ νομίσματα* ... Legg. 732 E ff.: .... *χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα* .... *ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι, λύπην δὲ οὔθ' αἱρούμεθα οὔτε βουλόμεθα, τὸ δὲ μηδέτερον ἀντὶ μὲν ἡδονῆς οὐ βουλόμεθα, λύπης δὲ ἀλλάττεσθαι βουλόμεθα. λύπην δὲ ἐλάττω μετὰ μείζονος ἡδονῆς βουλόμεθα, ἡδονὴν δὲ ἐλάττω μετα μείζονος λύπης οὐ βουλόμεθα* .... *ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πλήθει καὶ μεγέθει καὶ σφοδρότησιν* .... *πρὸς βούλησιν διαφέροντα* .... *ἑκάστων* .... *ἡμῖν δὲ ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως τῶν βίων οὐχ ἵνα τὸ λυπηρὸν ὑπερβάλλῃ* ...

Jetzt gelten nicht bloss quantitative, sondern an erster Stelle qualitative Werthverhältnisse der Lust; und letztere werden nicht etwa als solche gedacht, die sich tiefsten Grundes auf quantitative zurückführen lassen, sondern es gibt abgesehen von Ueberschuss und Zurückbleiben selbständige Werthunterschiede zwischen den Qualitäten an sich. Die Sophrosyne nimmt eine spezifisch andere Natur an: war sie früher die Beherrschung des Moments auf Grund einer klugen Lebensökonomie, die immer die zu erwartenden Folgen mitbedenkt und mitbeherzigt, so ist sie nun das massvolle Verhalten der Lust gegenüber und wird allmählich — in's Ascetische sich fortbildend — möglichste Verzichtleistung auf sinnliche Lust überhaupt. Und neben ihr wächst die Gerechtigkeit an Bedeutung, die Sophrosyne mit der Zeit theils deckend theils überragend. Sie, ohne Rücksicht auf gewinnbringende Folgen, sie als ein absolutes Lebensgut zu erweisen, wird eine Hauptangelegenheit. Den angenehmen und nützlichen Folgen wird nun überhaupt nur ein secundärer Werth beigelegt: es gilt absolute, in sich selbst gegründete Güter, mehr: ein höchstes Gut der Art zu gewinnen, dessen Verwirklichung jetzt wie ein kategorischer Imperativ erscheint. Ganze Gruppen und Formen der Lust werden discreditirt. Zwar möchte der Philosoph der Unbildung des zeitgenössischen Cynismus ausweichen; aber schliesslich hat er mit seinen lustfeindlichen Anläufen doch nur einer Lebensansicht die Wege bereitet, die in ihrer Ascetik und Möncherei fast ebenso culturfeindlich geworden ist, wie die Paradoxien eines Antisthenes oder Diogenes von Sinope.

Die Dialoge, welche diesen neuen — den eigentlich „idealistischen" — Standpunkt vertreten, sind vor Allem der Gorgias, verschiedene Abschnitte der Republik, der Philebus und Phaedon. Es ist unsere nächste Aufgabe, diesen Gedankenkreis genauer kennen zu lernen.

3. Das Thema des Dialogs Philebus; die Lust und das höchste Gut; die Sophrosyne.

Der Philebus behandelt das wunderliche und nur durch die historischen Bezüge gerechtfertigte [1]) Thema, ob Lust oder Denken, Wissen, Erkennen u. s. w.[2]) das allbefriedigendste menschliche Lebensgut sei: das höchste menschliche Gut [3]); denn für Götter, gibt der Autor zu verstehen, sei es gar keine Frage, dass ein über Lust und Schmerz erhabener, rein contemplativer Zustand das Höchste sei [4]). Da wir unsererseits uns ausschliesslich für menschliche Ethik interessiren, kommt uns die von dem Autor beliebte Bevorzugung und Aussonderung nicht unlieb.

Die Lust ganz zu entbehren, muthet er dem Menschen nicht zu [5]); derselbe bedarf ihrer; er würde ohne sie jene volle Befriedigung nicht finden, die hier wie bei andern Alten als ein Hauptcharacteristicum des „höchsten Guts", der Eudaemonie des Menschen [6]) gilt. Wir sind begierig zu erfahren, wie auf diesem Standpunkte dem Individuum irgend eine Lust verredet werden könne, die nicht durch ein Übermaass beigemischter oder nachfolgender eigener Unlust auch den rechnenden Egoisten abschrecken müsste; wie in dieses Gebiet ein qualitativer Unterschied hinein-

[1]) Vgl. Rep. 505 B, Diog. Laert. II, 106.

[2]) Es wird nämlich mit den Ausdrücken, die der Lust gegenübergestellt werden, in einer Weise gewechselt, dass man zuletzt die ganze Scala des rein theoretischen (nicht affectiven) Bewusstseins vor sich hat: das Bewusstsein als solches oder die innere Warnehmung (21 B, 60 D), die äussere Warnehmung, die Erinnerung (11 B, 21 B, 60 DE), die wahre Meinung (11 B, 21 B, 60 D, 66 B), Verstand, Vernunft und Klugheit (13 E, 19 D, 20 E, 21 B, 60 D, 66 E), Kunst, Wissenschaft, Kenntnisse (13 E, 19 D, 21 B, 52 B, 66 B), denken, reflectiren, erkennen, wissen (11 B, 21 A, 52 B).

[3]) Vgl. 60 C, 61 A E.

[4]) a. a. O. 22 C, 33 B; vgl. 60 E.

[5]) a. a. O. 21 E, 60 E.

[6]) *ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ .... διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι* (a. a. O. 60 C). Vgl. o. S. 21.

kommen soll, der sich nicht letztlich doch wieder in einen quantitativen auflöst und — wie das Alles für irgend Jemand verbindlich sein soll.

In Platons Theorie der Lust[1]) weitläufiger einzutreten, kann hier unsere Aufgabe nicht sein; doch muss soviel davon immerhin herangezogen werden, als nothwendig ist, um seine Werthreflexionen verständlich zu machen.

Zu Grunde liegt der anthropologische Dualismus von Leib und Seele. Die verständlichsten, bekanntesten und zugleich heftigsten Lüste sind leiblichen Ursprungs[2]). Sie stammen aus dem organischen Stoffwechsel[3]) und aus äusseren Eingriffen in die Constitution des Leibes. Kein sterbliches, animalisches Wesen kann sich ihnen entziehen; auch der Mensch ist „von Natur" an sie gebunden; sie sind von Kindesbeinen an eine Nothwendigkeit für ihn[4]).

Ihre Genesis ist folgende: Wenn die naturgemässe, gesunde Zusammensetzung und „Harmonie" des Leibes sich merkbar löst, so entsteht Unbehagen und Schmerz: z. B. Hunger, Durst, erotischer Drang, Frost, Hitze, der Schmerz, wenn Jemand uns schneidet oder brennt[5]). Merkbare Rückkehr in den normalen Gleichgewichtszustand hat Befriedigung, Lust im Gefolge. Ist die Desorganisation unmerklich, die Wiederherstellung aber merklich, so wird nur Lust gefühlt, wie z. B. bei den Wohlgerüchen[6]). Ist die Auflösung merklich, die Wiederherstellung aber unmerklich, wie z. B. beim Schneiden und Brennen, so entsteht nur Unlust[7]).

---

[1]) a. a. O. 31 B ff., 42 C ff.; vgl. Gorg. 496 C ff., Rep. 584 B ff., Tim. 42 A, 64 A ff., 82 A ff. Wildauer, Platons Lehre vom Willen, S. 75 ff., Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz, deutsche Ausgabe, 1876, S. 78 ff.; 165.

[2]) Phileb. 45 A; vgl. Aristot. Nic. Eth. 1173^b 7 ff.

[3]) Vgl. Phileb. 43 A, Tim. 42 A.

[4]) Legg. 732 E; Rep. 558 D ff.; 582 B.

[5]) Phil. 33 D f.; 42 E; 43 C; Rep. 437 B ff.; Tim. 42 A, 64 B ff.

[6]) Phil. 51 E, Rep. 584 B, Tim. 65 A.

[7]) Tim. 65 B.

Zwischen Auflösung und Wiederherstellung steht der normale, ruhende Zustand; er sollte ohne Schmerz und Lust sein[1]; aber auf dem Hintergrund überwundener Leere und Unlust wird auch er als Lust gefühlt. Es beruht das auf einer eigenthümlichen Contrastwirkung, die weiter reicht. Nichts ist angenehmer als das Verschwinden von Schmerzen[2]; von Manchen — den Cynikern — wird sogar behauptet, es gebe gar keine positiven Freuden, sondern nur Befreiungen von Schmerzen: was indessen nur von den meisten und heftigsten, eben den aus dem Leibe stammenden Lüsten wahr ist[3]. Wie das Aufhören von Schmerzen Lust, so bereitet das Aufhören der Lust Schmerz[4]. So kann der normale Mittelzustand der ruhigen, harmonischen Körperbeschaffenheit je nach der Stimmung, an die er sich anschliesst, einmal als Lust, einmal als Unlust gefühlt werden[5]. Lust und Unlust nehmen zu und ab im Gegensatz zu den Stimmungen, gegen die sie sich abheben[6].

Zu diesen leiblich begründeten Gefühlen primärer und secundärer Art kommen eigenthümlich seelische Gefühlserscheinungen, die aus der Fähigkeit, die Vergangenheit im Gedächtniss zu behalten, zu reproduziren[7] und danach Zukunftserwartungen zu bilden, hervorgehen[8]. Wir können uns an vergangene Lust und Unlust erinnern; wir können nach Analogie des Vergangenen uns in freiem Spiel und

---

1) Phil. 32 D; vgl. 43 C ff., 55 A; Rep. 583 C ff.

2) Rep. 583 D: *οὐδὲν ἥδιον τοῦ παύσασθαι ὀδυνώμενον .... τὸ μὴ λυπεῖσθαι καὶ τὴν ἡσυχίαν τοῦ τοιούτου ἐγκωμιάζουσιν ὡς ἥδιστον.*

3) Vgl. Phaedr. 258 E.

4) Rep. 583 E: *ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρόν.*

5) Rep. 583 E f.: *Ὃ μεταξὺ ἄρα ... ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσται, λύπη τε καὶ ἡδονή .... φαίνεται ... παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἡ ἡσυχία ...*

6) Phileb. 42 B: ... *ἅμα τιθέμεναι παρ᾽ ἀλλήλας αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι, λῦπαι δ᾽αὖ διὰ τὸ παρ᾽ ἡδονὰς τοὐναντίον ἐκείναις.*

7) Genauer betrachtet, setzen schon die eben besprochenen Contrastgefühle diese Fähigkeit voraus.

8) Phileb. 23 C ff., 34 B.

Traum an Lustphantasmen ergötzen; wir hegen in Betreff der Zukunft Hoffnungen, Befürchtungen und Begierden[1]). Wir begehren auch die Mittel zur Befriedigung unserer Bedürfnisse; alle Formen des Erwerbstriebes gehören hierher[2]). Eine reiche Gruppe complicirterer Affecte schliesst sich an: bunteste, theils psychophysische theils rein psychische Arten gemischter Lust und Unlust. Der Mangel kann zum Theil schon verschwunden sein, zum Theil noch fortdauern[3]). Die Begierde kann hoffnungsvoll oder verzweifelt sein[4]). Die Hoffnungen und Befürchtungen können sich verwirklichen oder als leer erweisen[5]). Zorn, Sehnsucht, Mitleid, Freude über fremde Schwächen u. s. w. sind von Natur bittersüss[6]). Kurz: Körper und Seele sind gesondert und zusammen in ihren Affectionen voll gemischter Lust[7]).

Ihnen stehen die reinen psychischen Genüsse, nicht aus Unlust und Begierde stammend, gegenüber: 1) die aesthetischen an schönen Gestalten, Farben und Tönen[8]); 2) die intellektuellen an Gesichtswarnehmungen[9]), an Kenntnissen[10]), vor allem an der reinsten Erkenntniss, der

---

1) Phil. 34 C f: *οὐκ ἄρα ὅ γε πάσχει, τούτου ἐπιθυμεῖ* (35 B) .... *τὸ μὲν δὴ σῶμα ἀδύνατον .... τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπὸν τῇ μνήμῃ δηλονότι. .... σώματος ἐπιθυμίαν οὔ φησιν ἡμῖν οὗτος ὁ λόγος γίγνεσθαι* ... (C) *τὴν ἄρα ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφηνεν.* 41 C: *τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψχὴ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων, τὸ δὲ τὴν ἀλγηδόνα ἤ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον.*

2) Vgl. Rep. 441 A, 582 B ff.

3) Phil. 46 C.

4) a. a. O. 36 A ff., 41 D, 46 C f.

5) a. a. O. 39 C ff.

6) a. a. O. 47 E ff.

7) a. a. O. 51 D: *καὶ σῶμα ἄνευ ψυχῆς* (!) *καὶ ψυχὴ ἄνευ σώματος καὶ κοινῇ μετ' ἀλλήλων ἐν τοῖς παθήμασιν μεστά ἐστι συγκεκραμένης ἡδονῆς λύπαις.*

8) Phil. 51 C ff: .... *οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ .... ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὑτὰ πεφυκέναι* ....

9) Tim. 64 D.

10) Phil. 52 A ff., 55 C ff.

des ewig sich selbst Gleichen[1]); 3) die moralischen, welche sich im Geleite der Tugend befinden[2]). Ihnen geht kein Hunger und Durst voran; und wenn sie schwinden, so rufen sie unmittelbar, „von Natur“ keine Unlust hervor[3]).

Gälte es hier, diese Theorie zu kritisiren, so böte sie zunächst in dem Begriff der Normalität und Naturgemässheit, dessen sie sich in Beziehung auf die leiblichen Gefühle grundlegend bedient, Gelegenheit zur Beanstandung dar. Wir würden unsererseits nicht glauben, dass die Lust und Unlust auf eine (in sich selbst bestimmte) Normalität, sondern eher umgekehrt, dass letztere durch die Beziehung auf mehr oder weniger permanente Schmerzlosigkeit, resp. Lust zu begründen wäre. Und was die sogenannten „reinen“ Genüsse anbetrifft, so beruhen erstens auch sie, soweit sie nicht Geschenk eines äusseren Zufalls, soweit sie selbsterworben sind, auf Unruhe, Begehren, Streben und Bedürfniss. Dass Reflexion auf den Verlust solcher Genüsse ein Gefühl des Mangels hervorrufe, muss Platon selbst erwähnen[4]). Und der unruhige, aufgeregte Drang nach dem Schönen wie nach Erkenntniss ist ihm anderwärts ein Gegenstand besonders interessirter Mittheilung. Und die Wissenschaften, die historischen, wie die technischen und exacten, von denen er allerdings die ersten gar nicht berücksichtigte und die andern nach dem Gesichtspunkte der „Reinheit“ selbst wunderlich rangirte und seiner Ideen-Metaphysik unterordnete[5]) — es bedarf ja keines Wortes, welchen hungrigen Trieb sie nicht bloss voraussetzen, sondern auch welche Mühsal und Beschwerden ihre Fortbildung mit sich führt. Auch wäre es gar nicht wunderbar, wenn irgend ein Sensualist behauptete: die ursprüngliche und unversiegende Quelle aller Wissenschaften wäre doch

---

1) a. a. O. 58 A, 59 C.

2) a. a. O. 63 E.

3) a. a. O. 52 A ff.; Rep. 584 B ff.

4) Phil. 52 A: *οὔ τι φύσει γε, ἀλλ' ἔν τισι λογισμοῖς τοῦ παθήματος, ὅταν τις στερηθεὶς λυπηθῇ διὰ τὴν χρείαν.*

5) Vgl. Phileb. 55 D, Rep. 521 D ff.

der Hunger. Weiter ist auch die Arbeit und Mühe, die erfordert wird, um die aus der Sittlichkeit erspriessenden Freuden zu gewinnen, wahrhaftig nicht gering; es bedarf peinvoller Entsagung und langer Gewöhnung, um endlich Freude zu empfinden an dem, was man soll. Schliesslich bedürfte auch die zu Grunde liegende Voraussetzung einer radicalen Sonderung und paritätischen Selbständigkeit und Gefühlsempfänglichkeit des Leibes und der Seele, so sehr sie bis in die Gegenwart hinein fortwuchert[1]), gar sehr der kritischen Revision. Alle Gefühle sind psychische Phänomene. Gewiss wird zwischen leiblichem Mechanismus und geistiger Initiative ein Unterschied zu statuiren sein; aber schwerlich bezeichnet der platonische Dualismus diesen Unterschied fein genug; und selbst die geistigsten Vorkommnisse haben gewiss ihre leibliche und mechanische Resonanz. Indessen wir müssen hier davon absehen, dieses Thema weiter zu verfolgen. Uns interessiren mehr Platons werthschätzende Reflexionen über die Lust.

Um die am Eingang des Philebus aufgeworfene Frage nach dem Werthverhältniss von Lust und Wissen zu entscheiden, hält er eine absolute Sonderung beider für methodisch geboten[2]), — wie sie kein animalisches oder menschliches Leben darstellt. Wenn man der Lust allen Verstand, alle Erinnerung, ja alles Bewusstsein von sich raubt, mag es leicht sein, ihre Insufficienz zu erweisen[3]). Aber es gibt gar keine Lust und Unlust ohne Bewusstsein davon[4]); und es gibt keinen Bewusstseinszustand ohne irgend eine Lust- oder Unlustnüance. Die Correlation ist realiter

---

[1]) So lese ich z. B. bei einem Schriftsteller der Herbartschen Schule (Waitz, Psychologie, S. 342 [vgl. überhaupt S. 283 ff.]): „Das Süſse gefällt nicht der Seele, sondern der Zunge“.

[2]) a. a. O. 20 E, 21 B, 52 B E, 60 D E.

[3]) a. a. O. 21 B: *Οὐκοῦν ... ἀεὶ μὲν διὰ βίου ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς χαίροις ἄν .... νοῦν δέ γε .... μὴ κεκτημένος; ... πρῶτον μὲν τοῦτο αὐτό, εἰ χαίρεις .... ἀνάγκη δή πού σε ἀγνοεῖν .... καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη ....*

[4]) Wegen der Erinnerung vgl. 1. Band, S. 52, Anm. 2.

unauflöslich. Wir können dem Idealisten zu Liebe bei Betrachtung des Einen und des Andern von dem nothwendigen Correlat nur in Gedanken abstrahiren.

Die Lust, sagt Platon weiter argumentirend, hat Gradunterschiede; sie lässt das Mehr und Minder zu, wie die Wärme; von fast unmerklichen Graden steigt sie zu den höchsten Intensitäten der Heftigkeit auf. Der pythagoraisirende Idealist rechnet sie aus diesem Grunde zum Gebiete des Grenzenlosen, des „Apeiron“[1]).

Offenbar kann man diese Subsumtion nicht in dem Sinne zulassen, dass die Lust endlos gesteigert werden könne. Die Begierde kann man in einem gewissen Sinne unendlich nennen[2]); aber die Lust hat ihren organisch bedingten absoluten Höhepunkt, ebenso gut wie die Wärmeempfindung; will sie ihn überfliegen, so schlägt sie in Unbehagen, in Schmerz und bei fortgesetzter Erregung schliesslich in Tod um. Aber allerdings Grade hat sie, wie die Temperatur; nur dass es nicht so leicht ist, für sie das Analogon des Thermometers zu finden.

Platon fragt: Ist die heftigste Lust auch die begehrenswertheste? steigt und fällt der Werth der Lust mit den Intensitätsgraden?[3]) Ist überhaupt Lust als solche ohne Einschränkung ein Gut?[4])

In der Beantwortung dieser Fragen nun ist der Standpunkt der quantitativen Agathometrie des Dialogs Protagoras dermassen verlassen, dass die ebenso naheliegende wie nothwendige Rücksicht auf die Folgen gegenwärtiger Lust meist[5]) aus dem Spiele bleibt, um isolirten Erwägungen rein qualitativer Art Raum zu machen, und dass der erstaunliche Grundsatz aufgestellt wird, dass kleine und seltene Lust, die ganz rein von Unlust sei, nicht bloss mehr Werth habe, nein auch — angenehmer sei als grosse und häufige, welcher

---

1) Phileb. 24 A E, 26 D, 27 E, 31 A, 37 C, 41 D.

2) Vgl. Aristot. Pol. 1267b 4.

3) Phil. 21 A, 61 D.

4) Gorg. 494 E. . . . *ἀνέδην* . . . . *τὸ πάντως χαίρειν.*

5) Vgl. indessen 46 A ff: . . . *ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται*

irgendwie Unlust beigemischt sei:[1]) womit vielleicht auf die — übrigens epicureischer Lustverrechnung gar nicht schreckhafte — Thatsache hingewiesen sein soll, dass zu häufiger Genuss eine die Genussfähigkeit abstumpfende Wirkung ausübt; jedenfalls ein sehr wunderlicher und leicht irreleitender Ausdruck für dieses Factum; wie oft nehmen wir gern geringe Unlustgrade mit in den Kauf, um hohe, höchste Lust zu erlangen!

Als die heftigsten Lüste werden diejenigen bezeichnet, welche den heftigsten Begierden folgen[2]). Wiederum nicht den Thatsachen entsprechend: manchmal ist der wirkliche Genuss grösser und unzählige Mal sehr viel kleiner als das Verlangen. Nur dasjenige Ingrediens, welches auf der oben hervorgehobenen Constrastwirkung[3]) beruht, steigt und fällt mit der vorangegangenen Begierde. Indessen wir haben auch hier kein Interesse daran, Platons Psychologie näher zu kritisiren.

Was die Werthschätzung angeht, so wird die Lust neben der Reinheit dem so zu sagen logischen Gesichtspunkte der Wahrheit unterstellt[4]). Das berechtigte Bedenken[5]), ob denn auf Lust- und Unlustzustände in derselben Weise das Praedicat wahr (oder unwahr, irrig, falsch) Anwendung finden könne, wie auf Vorstellungen und Meinungen, ob nicht Lust als Lust immer wahre und wirkliche Lust sei, wird bei Seite geschoben: die Lust ist das Allerträgerischste und Verlogenste, was es gibt[6]). In erotischer Gier geschworne Meineide verzeihen die Götter, die Lust wie ein unzurechnungsfähiges Kind behandelnd[7]).

---

1) Phil. 53 B. ... *ὡς ἄρα καὶ ξύμπασα ἡδονὴ σμικρὰ μεγάλης καὶ ὀλίγη πολλῆς καθαρὰ λύπης ἡδίων καὶ ἀληθεστέρα καὶ καλλίων γίγνοιτ' ἄν.*

2) a. a. O. 45 B: ... *οὐχ αὗται τῶν ἡδονῶν ὑπερβάλλουσιν, ὧν ἂν καὶ ἐπιθυμίαι μέγισται προγνίγωνται; τοῦτο μὲν ἀληθές.*

3) Vgl. o. S. 31.

4) Phileb. 36 C, 41 A, 53 A f., 65 C., Vgl. o. Anm. 1.

5) a. a. O. 36 C ff.

6) *ἡδονὴ πάντων ἀλαζονίστατον* (Phileb. 65 C).

7) a. a. O.; vgl. Sympos. 183 BC.

Erwartete Lust und Unlust trifft entwedcr überhaupt nicht ein oder bietet sich in ganz anderer Intensität dar[1]). In's Gedächtniss zurückgerufene ist anders als sie war. Zustände, denen mancherlei Unlust beigemischt ist, bezeichnen wir als angenehm[2]); und es sind doch nur Trug- und Schattenbilder der wahren, nämlich der reinen Lust[3]). Der Contrast macht Lust und Unlust grösser als sie sind[4]) und gaukelt uns sogar den unafficirten Gemüthszustand je nachdem als Lust oder Unlust vor[5]). Die cynische Verachtung der Lust ist zwar übertrieben[6]); aber sie ist aus einem nicht unedlen Unwillen hervorgegangen; es liegt wirklich etwas Gauklerisches in der Lust[7]); es gibt Lüste, die es zu sein scheinen, es aber in keiner Weise sind[8]).

Um daher das höchste menschliche Gut zu constituiren, lässt der Idealist nur sogenannte wahre und reine Vergnügungen zu[9]); und von den unreinen nur die „nothwendigen"[10]), d. h. diejenigen, welche aus den zur Erhaltung des Leibeslebens unumgänglichen Begierden und Ergänzungen folgen[11]). Merkwürdiger Weise wird auch die

---

1) a. a. O. 39 D ff.; 41 E ff.

2) a. a. O. 51 A, 52 D ff.

3) Rep. 586 B.

4) Der Philosoph hätte hier auch die Thatsachen verwerthen können, welche im vorigen Jahrhundert zur Unterscheidung von pretium und emolumentum, fortune physique und morale geführt haben; vgl. Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers I, 110 ff.

5) Vgl. o. S. 31.

6) *οὐ πάνυ πως πείθομαι* (Phileb. 51 A).

7) a. a. O. 44 C: .... *τινι δυσχερείᾳ φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς, λίαν μεμισηκότων τὴν τῆς ἡδονῆς δύναμιν καὶ νενομικότων οὐδὲν ὑγιές, ὥστε καὶ αὐτὸ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἐπαγωγὸν γοήτευμα οὐχ ἡδονὴν εἶναι.* Rep. 584 A: ... *οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τις.*

8) *τινὰς ἡδονὰς εἶναι δοκούσας, οὔσας δ' οὐδαμῶς* (Phil. 51 A).

9) a. a. O. 63 C: *ἅς γε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς εἶπες ...., ταύτας μίγνυ.* Vgl. 62 E, 66 E, o. S. 32 f.

10) a. a. O. 62 E: *εἰ μέν τινες ἀναγκαῖαι ... ξυμμικτέον καὶ ταύτας.*

11) Vgl. o. S. 30. Rep. 558 D: ... *ἅς τε οὐκ ἂν οἷοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι ... καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς.* Beispielsweise: *ἡ*

aus der Gesundheit stammende Lust beigemischt[1]), obwohl sie nach der Theorie zu derjenigen Klasse gerechnet werden müsste, die aus der Gaukelei des Contrastes stammt[2]); der Grund wird unten klar werden.

Von dieser platonischen Lehre wird ein Unbefangener nicht mehr für die Ethik benutzen können, als erstens das Zugeständniss, dass gewisse Begierden und Bedürfnissbefriedigungen zum Leben „nothwendig" sind und zweitens die feine Markirung des subjectiven und variablen Charakters der individuellen Lust. Man wird letztere aus diesem Grunde für einen nicht bloss dem exacten Calcül sondern auch den ungefährsten allgemeinen Schätzungen fast ganz entschlüpfenden Gegenstand halten. Weshalb man aber, so weit Intensitätsunterschiede wirklich gefühlt werden, den Lustüberschuss nicht jederzeit bevorzugen, weshalb man irgend eine Lust und beruhte sie auch auf der wunderlichsten Contrastwirkung und hängte sie sich auch an die illusionärste Erwartung, für Nicht-Lust halten, weshalb eine Lust an eingebildeten Gegenständen, so lange es sich doch immer noch um Lust, individuelle Befriedigung und Glückseligkeit handelt, abweisen, weshalb man sie um des Mangels an sogenannter Wahrheit und Reinheit (oder Reinlichkeit) willen abweisen soll, wenn sich diese Qualitäten durch nichts Weiteres — etwa durch die nützlichen, für das Subject und seine Gesammtlust nützlichen Folgen — empfehlen: das wird nur derjenige einzusehen im Stande sein, dem, wie Platon, trotz der ehrlichsten Absicht, die Ethik philosophisch, d. h. principiell und vorurtheilslos zu fundamentiren, doch immer wieder die landläufigen Werthkategorien, um deren Analyse und Begründung es sich eben handelt, wie selbstverständliche, durch sich selbst verständliche, nicht weiter ableitbare Normen in die Hand gerathen. Selbstverständlich ist aber vorerst nur der Werth der Lust.

τοῦ φαγεῖν μέχρι ὑγιείας τε καὶ εὐεξίας καὶ αὐτοῦ σίτου τε καὶ ὄψου ἀναγκαῖος ἂν εἴη.

[1]) Phileb. 63 E.

[2]) Vgl. o. S. 31.

Und alles was sonst Werth haben soll, könnte nur durch seine Beziehung auf sie denselben erhalten.

Was Platon von einem solchen Standpunkt abtrieb und ihn auf normative Kategorien, wie Reinheit und Wahrheit, führte, ist unschwer zu sehen. Es war gegenüber dem Unfug, der sophistischer Seits mit dem Subjectivismus und Relativismus getrieben wurde, sehr natürlich, wenn er gegen ein Gebilde, wie die Lust, das durch und durch subjectiv und relativ ist, eine principielle Abneigung fasste. Es schien ihm unumgänglich, wenn Ethik überhaupt aufrecht erhalten werden sollte, objective und absolute Werthmassstäbe zu gewinnen. Er glaubte darum von vornherein und grundsätzlich sich über die Lust erheben zu müssen. Er verzweifelte, das objectiv Gültige mitten im Strom subjectiver und variabler Beziehungen selbst fixiren zu können. Es musste seines Erachtens ein Gutes gesucht werden, das in sich selbst gegründet wäre. Die Lust, durchaus auf der Subjectivität ruhend, war ihm principiell verdächtig. Er suchte nach Etwas, was gut wäre auch ohne Beziehung auf Lust. Es war nur die natürliche Folge dieses Strebens, wenn er das Gute auch nicht an das Bewusstsein gebunden erachtete. Von dem Schönen urtheilte er ebenso. Es wäre doch, meint er, absurd, wenn es Gutes und Schönes weder in Leibern noch überhaupt in Anderem geben sollte, als allein in der Seele und in dieser es allein die Lust[1]) wäre. Er fragte nicht bloss nach dem Guten für den und in dem Menschen, sondern auch für leblose Dinge, wie für das Eisen, Erz und Holz[2]), ja zuletzt für das ganze All und suchte den in sich selbst gegründeten Begriff, die Idee desselben[3]).

---

1) *Πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστι μηδὲν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλὸν μήτε ἐν σώμασι μητ' ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλὴν ἐν ψυχῇ καὶ ἐνταῦθα ἡδονὴν μόνον* (Phil. 55 B).

2) Vgl. Rep. 609 A: Fäulniss ist ein Übel für das Holz, Rost für Erz und Eisen.

3) Phil. 64 A: ... *μαθεῖν πειρᾶσθαι, τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον.*

Im Philebus bemüht er sich, a priori die formalen Kriterien des höchsten Guts zusammenzutragen, um sie demnächst den concreten menschlichen Lebensweisen, die der Dialog zur Vergleichung ausgesetzt hat, dem Leben nach Lust und dem nach Einsicht prüfend gegenüberzuhalten.

Das höchste Gut muss danach sein der höchste Zweck und das höchste Ziel, das Allervollendetste, allgenugsam; alles Empfindende jagt ihm nach, sucht es zu ergreifen und für sich zu erwerben und bedarf ausser ihm nichts weiter[1]), kurz: es gewährt die volle „Eudämonie"[2]). Ob es dergleichen gibt, ob nicht diese Idee eine leere sei, wird nicht gefragt. Es wird auch nicht als eine unendliche Aufgabe gedacht. Alle suchen es. Allen schwebt es ahnungsvoll als erreichbares Ziel vor. Alle Unsicherheit betrifft nicht die Existenz, sondern den Inhalt[3]). Es muss irgend Etwas, es muss — romantisch geredet — einen heiligen Gral geben, dessen Anblick alle Sehnsucht stillt und alle Seelen gesund macht.

Der Philebus sucht dieses höchste Gut für das Reich des „Zusammengesetzten, Gemischten"[4]). Wenn wir von der eigenthümlich pythagoreischen Ausprägung des Begriffs der Mischung, die der Philosoph beliebt, absehen, so kann prinzipiell auch diejenige Ethik gegen das Unternehmen nichts einwenden, welche den Begriff des Guten auf das Reich des menschlichen Bewusstseins beschränkt. In ihm

---

[1]) *Πάντων δή που τελεώτατον ... ἱκανόν ... ὡς πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν καὶ περὶ αὑτὸ κτήσασθαι* (a. a. O. 20 D), *βίος .... ἱκανὸς καὶ τέλεος καὶ πᾶσι φυτοῖς* (vgl. Tim. 77 AB) *καὶ ζώοις αἱρετός* (22 B; vgl. 61 A), *τὸ ... οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι* (54 C), *ᾧ παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι* (60 C).

[2]) Vgl. z. B. Sympos. 205 A.

[3]) Rep. 502 E: *ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τὶ εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν.*

[4]) a. a. O. 25 B ff., 61 B, 64 C.

sind jedenfalls die buntesten Inhalte und Strebungen durch einander gemischt und neben einander gelagert.

Platon wirft in seinen Dialogen eine ganze Reihe von Worten aus, um das für alle Verbindungen vieler Bestandtheile Gute zu bezeichnen. Er hat dabei seinem Standpunkte gemäss das ganze All [1]), auch die Körper, auch unorganische Körper, z. B. Producte menschlicher Handwerks- und Kunstthätigkeit [2]) im Auge. Wir müssen bei seinen Bestimmungen vor Allem an die psychische Seite des Menschen denken. Die Termini, die er verwerthet, besagen dasselbe, was wir im Deutschen mit den — übrigens zum Theil aus Platon selbst übersetzten oder unmittelbar herübergenommenen — Ausdrücken: Ordnung, richtiges Verhältniss, Gesetz, Symmetrie und Harmonie u. ä. bezeichnen [3]). Die ganze Anschauung ist pythagoreisch [4]), im Grunde mathematisch [5]). Die Harmonie ist letztlich in Maass- und Zahlenverhältnissen gegründet gedacht.

Die Lust, die wir früher aus logischen Motiven kritisirt sahen, muss sich von diesem neuen Standpunkte aus — nennen wir ihn vorläufig den mathematischen [6]) — weitere Zurechtweisungen gefallen lassen [7]). War früher die gemischte und „falsche“ Lust verurtheilt, so wird es nun die masslose, die sich in zügellosen, bacchantischen Geberden und Exclamationen äussert und am heftigsten Fiebernde und Wahnsinnige befällt [8]), und die unter Umständen

1) Vgl. Gorg. 508 A, Phil. 26 B, 30 CD, 64 A.

2) Vgl. z. B. Gorg. 503 E, 506 DE.

3) *πέρας, νόμος, λόγος, τάξις, ὀρθότης, κόσμος, μέτρον, μετριότης, συμμετρία, τὸ ἔμμετρον, ἁρμονία, ἁρμόττειν, πρέπον εἶναι.* Vgl. Gorg. 503 E f., 504 D, 506 D f., 525 A, Phileb. 23 C, 25 A f., 26 A ff., 28 C, 30 CD, 31 C, 64 D f., 66 A ff., Phaedon 93 B ff., Rep. 441 E, 587 AC.

4) Vgl. Phaed. 95 A.

5) Vgl. Gorg. 508 A, Phil. 25 DE, Rep. 531 C.

6) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. V, S. 296 ff.

7) *οἶμαι γὰρ ἡδονῆς μὲν καὶ περιχαρείας οὐδὲν τῶν ὄντων πεφυκὸς ἀμετρότερον εὑρεῖν ἄν τινα* . . . (Phil. 65 D).

8) Phil. 45 A ff.: . . . . *οἱ πυρέττοντες καὶ ἐν τοιούτοις νοσήμασιν ἐχόμενοι μᾶλλον διψῶσι καὶ ῥιγοῦσι* . . . . *μᾶλλον τ' ἐνδείᾳ ξυγγίγνονται καὶ ἀποπλη-*

so hässliche oder lächerliche Formen annimmt, wie die Lust derer, die das Jucken der Krätze befriedigen oder für ihre Vergnügungen das Licht des Tages scheuen müssen[1]).

An Stelle dieser ins Grenzenlose ausschweifenden (und zum Theil schandbaren) Lust wird jene Mässigung des Begehrens und der Lust empfohlen und zu einem Bestandtheile des höchsten Gutes gemacht, welche der Sophrosyne innewohnt[2]); dieselbe wird jetzt als Symphonie und Harmonie der Seele bezeichnet[3]).

Niemand wird es einfallen, für masslose Befriedigung der Leidenschaften und krankhaften Impulse ein Wort der Empfehlung zu sagen. Jedermann schätzt instinctiv die griechische Sophrosyne. Es handelt sich nur um die ratio boni. Die Thatsache, dass sie etwas Gutes sei, wird zugestanden.

Platon bemerkt mitten in der Verurtheilung der krankhaften und übermüthigen Lust ein paar Mal, er sage nicht, dass diese Zustände mehr Lust (im Ganzen) aufzuweisen hätten, er sage nur, dass ihre Lust stärker, heftiger sei[4]); und er weiss, dass den grössten Lüsten die grössten Schmerzen zur Seite stehen[5]). Hätte er diesen Gedanken weiter verfolgt, so wäre er auf den Standpunkt seines Dialogs Protagoras zurückgefallen. Er hätte die heftigere Lust wegen ihrer schädlichen Folgen verurtheilt. Er hätte dem Egoisten eine hinlängliche ratio boni für das *μηδὲν ἄγαν* gegeben. Er hätte ihm gezeigt, dass es für das Ganze des Lebens besser, weil angenehmer ist, mässig, als unmässig zu leben[6]).

ρουμένων μείζους ἡδονὰς ἴσχουσιν ... εἴ τις τὰς μεγίστας ἡδονὰς ἰδεῖν βούλοιτο, οὐκ εἰς ὑγίειαν ἀλλ' εἰς νόσον ἰόντας δεῖ σκοπεῖν .... ἐν ὕβρει μείζους ἡδονὰς .... τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἡ σφόδρα ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται. Vgl. 12 CD, 26 B, 63 E.

1) Phil. 46 AD, 65 E f., Gorg. 494 C.

2) Phil. 45 D, 63 E, Gorg. 507 A, Rep. 402 E f., 431 C, Legg. 716 C f.

3) Rep. 430 E ff.; vgl. Phaedon 94 B ff.

4) *ὅρα μή με ἡγῇ διανοούμενον ἐρωτᾶν σε, εἰ πλείω χαίρουσιν οἱ σφόδρα .... μείζους ἡδονὰς οὐ πλείους λέγω* (Phil. 45 CD).

5) a. a. O. E.

6) Vgl. Legg. 733 E ff.: .... *ὑπερβαλλούσας δὲ ἐν μὲν τῷ σώφρονι βίῳ*

Diesen Standpunkt hatte er mit Recht hinter sich gelassen. Aber was haben seine Normen nun für einen Grund? warum sind Verhältniss, Ordnung und Maass von Werth? etwas Gutes?

Niemand wird geneigt sein, das bloss Mathematische daran, das abstract Arithmetische als solches, blosse Formen und Verhältnisse des inhaltsvollen Prädicats „gut" für werth zu erachten. Auch Platon greift über diese Linie fort; schon die von ihm gewählten Ausdrücke weisen grossentheils über das Mathematische in eine ganz andere Sphäre hinaus[1]).

Platon selbst bemerkt, auf diese Ausdrücke zurückschauend — allerdings fast erstaunt, wie es scheint —: „Nun hat sich uns ja das Gute in den Begriff des Schönen geflüchtet"[2]). Und in der That: Einheit in der Mannigfaltigkeit, inneres Gesetz, Maass, Harmonie und Symmetrie sind zwar nicht erschöpfende, aber doch überhaupt Merkmale des Schönen. Platon lässt sich nun nicht etwa nachträglich durch die gemachte Entdeckung in seiner Aufstellung irre machen, sondern im Gegentheil: das Schöne wird jetzt direct, ausdrücklich und selbständig — neben der Wahrheit und Symmetrie — als Theilinhalt des Guten bezeichnet. So besteht das Gute nunmehr aus einem logischen, einem mathematischen und einem ästhetischen Elemente. Als Einheit lässt es sich nicht fassen, wohl aber in dieser Dreiheit[3]).

τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων, ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ τὰς λύπας τῶν ἡδονῶν μεγέθει καὶ πλήθει καὶ πυκνότητι· ὅθεν ὁ μὲν ἡδίων ἡμῖν τῶν βίων .... καὶ τόν γε βουλόμενον ἡδέως ζῆν οὐκέτι παρείκει ἑκόντα γε ἀκολάστως ζῆν .... ταῦτὰ δὲ περὶ νοσώδους τε καὶ ὑγιεινοῦ βίου διανοητέον .... ὑπερβάλλουσι δὲ ἡδοναὶ μὲν λύπας ἐν ὑγιείᾳ ... ὥστε ἡδίους εἶναι τοὺς βίους τῶν βίων σώφρονα .... ἀκολάστου .... καὶ ξυλλήβδην τὸν ἀρετῆς ἐχόμενον κατὰ σῶμα ἢ καὶ κατὰ ψυχὴν τοῦ τῆς μοχθηρίας ἐχομένου βίου, ὥστε τὸν ἔχοντα αὐτὸν ζῆν εὐδαιμονέστερον ἀπεργάζεσθαι τοῦ ἐναντίου τῷ παντὶ καὶ ὅλῳ.

1) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 304.

2) *Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν* (Phil. 64 E). Vgl. Rep. 508 E f. Tim. 87 C.

3) *Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λα-*

Das ästhetische Element der Mischung gibt uns zu einer zwiefachen Bemerkung Veranlassung. Erstens ist es ein Zeichen, wie selbst bei der objectivsten Tendenz der subjective, lustgefärbte Charakter des Guten immer wieder hervorbricht: Schönheit hat zweifellos Wohlgefallen, wie „contemplativ“ und „uninteressirt“ dasselbe auch gedacht werden mag, im Gefolge; Platon selbst hat das Wohlgefallen an Formen, Farben und Harmonien als eine Spezies der Lust aufgeführt[1]). Die inhaltvollere Beziehung, die zu dem leeren mathematischen Verhältniss hinzukommt, wendet sich sofort an das Bewusstsein, an fühlende Subjecte und zwar — was besonders hervorgehoben zu werden verdient — an diejenige Seite in ihnen, die wenn der Autor recht hat mit seiner — übrigens zwar gar nicht originellen, sondern nationalgriechischen, aber auch höchst nachwirkungsreichen[2]) — Zusammenkoppelung des Guten mit dem Schönen, das erstere in all die Geschmacks-Variabilität verwickelt, welche die Zeitalter, die Völker, die Stände, die Lebensalter, die Geschlechter u. s. w. von einander trennt.

Merkwürdiger noch ist der zweite Punkt, auf den wir hinzuweisen haben; nämlich dass der Unterordnung des Guten unter das Schöne bei demselben Autor der umgekehrte Versuch, nicht bloss die Abhängigkeit des Schönen von dem Guten zu lehren, sondern auch das angeblich Schöne durch das sittlich Gute werthschätzend zu meistern, gegenübersteht. Der Philosoph dachte in letzterer Beziehung bekanntlich sogar so ernst und peinlich und seinen lustabgeneigten Principien getreu, dass er gegen die gefeiertesten und vollendetsten Productionen seiner kunstsinnigen Landsleute mit einer so zu sagen puritanischen (oder utilitaristischen) Strenge und Rigorosität vorging[3]), mit einer

---

βόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν .... (Phil. 66 A). Vgl. Sympos. 201 C, Gorg. 463 D, Tim. 87 C.

[1]) Vgl. o. S. 32; Gorg. 474 D: .... *ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας.*

[2]) Vgl. u. § 10.

[3]) Rep. 377 D ff., 398 A: ... *αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ*

Strenge, die fast wehmüthig zwar, aber mit heiliger Unerbittlichkeit und Rücksichtslosigkeit in seine eigensten und ursprünglichsten Neigungen einschnitt[1]). Nur eine so purificirte Musik und Poesie mochte er in seinem Staate dulden und für die Erziehung derjenigen Jugend verwandt wissen, der später die sittliche Psychagogie des Volkes zu überlassen wäre[2]).

Wenn aber die Reduction des Guten auf das Schöne entweder eine unabsehbare Variabilität oder einen fehlerhaften Cirkel heraufführt, so bleibt uns die Aufgabe in der Hand, den objectiven Sinn und Grund und spezifischen Inhalt des Guten selbständig zu erfassen: was dem gegen das freie und heitere Spiel der Schönheit mit seinem Ernst des Sollens streng und oft grausam contrastirenden Charakter des Guten nach unserer Meinung auch entschieden besser entspricht.

ποιητῇ χρώμεθα καὶ μυθολόγῳ, ὠφελείας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο ...., 399 D: .... *λύρα δὴ* ... *καὶ κιθάρα λείπεται καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα* .. *λελήθαμέν γε διακαθαίροντες* .... *πόλιν* .... 402 B: .... *οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα* .... *πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη* ... *γνωρίζωμεν καὶ* ...... *τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης* ..., 411 AB, 568 AB, 598 D ff.

1) Rep. 595 B: .... *φιλία γέ τίς με καὶ αἰδὼς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὁμήρου ἀποκωλύει λέγειν* ... *ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ* ... 607 C: ... *ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ* .... *ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα· ὡς ξύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς. ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι* .... *εὐμενῶς ἀκουσόμεθα, κερδανοῦμεν γάρ πω, ἐὰν μὴ μόνον* .... *ἡδεῖα φανῇ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη* .... *ὥσπερ οἱ ποτέ του ἐρασθέντες* .... *εὖνοι μὲν ἐσόμεθα* ... *ἕως δ' ἂν μὴ οἵα τ' ᾖ ἀπολογήσασθαι, ἀκροασόμεθ' αὐτῆς ἐπᾴδοντες ἡμῖν αὐτοῖς* .... *εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τῶν πολλῶν ἔρωτα.*

2) Rep. 401 B: .... *ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες* .... *ἔν τι ξυνιστάντες λανθάνωσι κακὸν μέγα ἐν τῇ αὑτῶν ψυχῇ. ἀλλ'* .... *ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται* ... 607 A: .... *εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξει ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου*, 608 B: *μέγας γὰρ ὁ ἀγὼν* ..., *οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι* .... Vgl. o. S. 23.

Der nächste Begriff, der dem Philosophen zur Constitution des sittlich Guten, wie zur Befehdung des Angenehmen dient, ist der der Gesundheit. Es beruht das auf einer Analogie, die sich durch alle Dialoge hindurchzieht und unzählige Mal wiederholt wird[1]): Die Tugend ist eine Art von Gesundheit der Seele[2]). Die Aufgabe des praktischen Philosophen, des privaten und öffentlichen Psychagogen ist der des Arztes und Turnlehrers analog. Es handelt sich auf beiden Seiten um Erhaltung oder Wiederherstellung dort der leiblichen hier der seelischen Gesundheit[3]). Gesundheit nun ist an sich[4]) nicht mit Lust verbunden; wenn sie im Contrast gegen überwundene schmerzhafte Störungen etwas Angenehmes zu sein scheint, so beruht das nur auf dem Gaukelspiel der Lust, von dem früher[5]) die Rede war. Und oft genug lässt sich die Gesundheit nur durch unbequeme, ja schmerzhafte Eingriffe wieder herstellen.

Fragen wir, was in concreto zur Gesundheit der Seele gehöre, so werden uns die Namen der athenischen Cardinaltugenden dargereicht, vor Allem die Sophrosyne. Und fragt man weiter nach dem Grunde, der die Gesundheit abseits aller Beziehung auf Lusterzeugung, der sie zu einem absoluten Gute macht, so gerathen wir wieder auf den Begriff der Harmonie: ein gesunder Körper ist derjenige, in welchem sich alle Theile in angemessener Harmonie befinden[6]), und eine gesunde Seele das Analoge.

Wir können unsererseits auch die Gesundheit nur

---

1) Vgl. z. B. allein im Gorgias: 464 A ff., 467 C, 477 B ff., 479 B, 480 A f., 490 B f., 495 E f., 499 D, 500 B, 501 A, 504 A C, 505 A, 517 E, 518 E, 521 f., 524 E u. ö.

2) Rep. 444 D: *Ἀρετὴ μὲν ἄρα ... ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ ...*

3) Polit. 297 E: *Εἰς δὴ τὰς εἰκόνας ἐπανίωμεν πάλιν, αἷς ἀναγκαῖον ἀπεικάζειν ἀεὶ τοὺς βασιλικοὺς ἄρχοντας. Ποίας; τὸν γενναῖον κυβερνήτην καὶ τὸν ἑτέρων ἀντάξιον ἰατρόν.* Vgl. Phaedr. 268 A, 270 B.

4) *φύσει, ἐξ ἀρχῆς* (Phil. 52 A).

5) o. S. 31, 37.

6) Phileb. 26 B, 31 C, Gorg. 504 B.

wegen ihrer Beziehung auf Lust werthvoll finden[1]); wir schätzen sie, weil sie frei von gewissen Verstimmungen, Beeinträchtigungen und Schmerzen ist, welche ihr Widerspiel, die Krankheit, eine der ergiebigsten Unlustquellen, mittelbar oder unmittelbar über fühlende Wesen heraufführt. Der Begriff der Harmonie aber kann uns weder von seiner mathematischen noch von seiner ästhetischen Seite dem, was wir unter „gut“ verstehen, adäquat erscheinen.

Platon hatte selbst den Drang tiefer zu kommen; schon die Heranziehung der Gesundheit hat fühlbar diese Tendenz. Sie leitet zu einer weiteren Bestimmung über. Das Gute ist danach das, was jedes Ding in seiner Natur (*φύσις*) und in seinem eigenthümlichen Wesen (*οὐσία*)[2]) erhält; das Schlechte ist das Auflösende, Entfremdende, Verderbende[3]). Das Gute ist das Eigenthümliche selbst[4]). Gesundheit, Tugend, Sophrosyne sind danach Namen für die wohlerhaltene leibliche, resp. seelische Natur[5]). Die Ordnung und Symmetrie, von der früher die Rede war, ist nicht eine bloss formale, schöne, sondern die wesensbestimmte[6]), eigenthümliche, die jedem Dinge zukommende.

---

1) Vgl. o. S. 33.

2) Beide sind auf das innigste verwandt: „Das Wesen oder die ursprüngliche und eigenartige Kraft, mit welcher ein jedes Lebendige eben das ist und thut, was es ist und leistet, erfasste der Grieche in dem Wort und Begriff der *φύσις*“ (L. v. Stein, die Entwickelung der Staatsw. bei den Griechen, 1879, S. 40). Vgl. Krohn, der platonische Staat, S. 59 ff., 102 ff., 154 f., 231, 297.

3) Charm. 164 D: *τὰ οἰκεῖά τε καὶ τὰ αὐτοῦ ἀγαθά.* Rep. 586 E: .... *τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ τοῦτο καὶ οἰκειότατον.* Vgl. Symp. 205 E, Lys. 222 C. Rep. 608 E ff.: ... *Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν, ... ἅπαντα ὑπὸ τῆς οἰκείας κακίας .. εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφικνεῖται ...* Phileb. 64 D: ... *τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα .... σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὑτήν*, vgl. 26 C, Tim. 64 D ff.

4) Lysis 222 C: ... *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι; ... πάνυ γε.*

5) Gorg. 504 B ff.

6) a. a. O. 506: ... *τάξει καὶ ὀρθότητι .... ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν .... κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν*

Die Lust ist auch von dieser Seite nicht das Gute. Heftige Lüste werfen uns aus unserm eigenthümlichen Wesen heraus, ja berauben uns des Selbstbewusstseins überhaupt[1]). Lust ist höchstens Weg und Mittel zum Guten[2]). Die Definition der Cyrenaiker, dass sie Bewegung, Werden sei, wird — ohne Kritik — wie ein glücklicher Fund angeeignet, um unter Benutzung des das ganze platonische Denken durchziehenden Unterschiedes von (heraklitischem) Werden und (eleatischem) Sein von dem Guten die bevorzugte Dignität des Seins, von der Lust aber das untergeordnete Werden zu prädiziren[3]): Lust entsteht, wenn das natürliche, eigenthümliche Wesen, das mit Unlust verdorben ward, sich wiederherstellt[4]); die natürliche Begierde ist auf diese Wiederherstellung gerichtet[5]).

Was ist es nun aber mit dieser Natur, dieser dem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Ordnung, deren Erhaltung gut ist, was ist es mit ihr selbst? was ist sie und worin besteht sie und wodurch ist sie bestimmt?

Da Platon selbst in diesem Punkte die Organismen mit Producten menschlicher Kunstfertigkeit zusammenstellt[6]), so

---

παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων ... καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου ... ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθή.

1) Phileb. 63 D f., Phaedon 66 C, Tim. 86 B ff.

2) Gorg. 499 C ff.: ... *ἡδοναί τινές εἰσιν αἱ μὲν ἀγαθαί, αἱ δὲ κακαί .... ἀγαθαὶ μὲν αἱ ὠφέλιμοι .... ὠφέλιμοι δέ γε αἱ ἀγαθόν τι ποιοῦσαι ... οἷον κατὰ τὸ σῶμα ἃς νῦν δὴ ἐλέγομεν ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν ἡδονὰς ... τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθὸν τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων.* Vgl. Phil. 53 E ff.

3) Phileb. 53 C: .... *ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; .... οἷς δεῖ χάριν ἔχειν.* Rep. 583 E: .... *τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.*

4) Phileb. 31 C ff.: ... *ἡ κατὰ φύσιν ὁδὸς ἡδονὴ .... τὴν δ' εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδὸν .... ἡδονήν.* Vgl. Tim. 64 D, 65 A, o. S. 30.

5) Lysis 222 A: *τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν.*

6) Vgl. z. B. Gorg. 503 E: .... *ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ .... ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος .... ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν .... τοὺς οἰκοδόμους τοὺς ναυπη-*

darf man sich wohl, ohne ihm Gewalt anzuthun, an dieser orientiren. Wenn ein Haus, ein Schiff gut zusammengesetzt und wohl erhalten genannt wird, so geschieht es doch, weil sie dem Zweck, für den menschliche Technik sie gedacht hat, vollkommen entsprechen: die zweckmässigste Zubereitung und Anordnung und unversehrteste Erhaltung ihrer Theile ist ihre Vollkommenheit, griechisch ausgedrückt: ihre *ἀρετή*. Ihr „Wesen" wird durch ihren Zweck bestimmt; alles an ihnen ist „wesentlich", was unumgängliche, was conditio sine qua non für die Zweckerfüllung ist. Sollen nach dieser Analogie die animalia, insonderheit die Menschen und ihre „Tugend": ihre leibliche Tugend, die Gesundheit, und ihre seelische, die Sophrosyne gefasst werden, so muss man entsprechende Baumeister und Demiurgen voraussetzen, welche sie für ihre Zwecke oder für die Zwecke fremder Herren und Benutzer zusammensetzten oder wachsen liessen. Factisch führt Plato solche Demiurgen — wenn auch unter dem nur mangelhaft verbindlichen Schema des Mythos — im Timaeus ein; sie handeln im Auftrage des Weltbildners, Gottes selbst. Man kann dieser Position gegenüber schwer die Frage unterdrücken, ob denn animalia, die durch Naturprocesse entstehen, wachsen, gesetzmässige Entwickelungsperioden durchmachen und sterben, jemals ein bestimmtes, festes Zahlenverhältniss der Theile als „Natur" besitzen, die in absoluter Integrität zu erhalten ihre Aufgabe wäre oder in ihrer Macht stünde. Aber wir legen darauf hier kein Gewicht. Jedenfalls läuft dieser Versuch die Ethik zu begründen, sofort in's Metaphysische: der metaphysische Standpunkt reiht sich an den logischen, mathematischen und ästhetischen als der vierte an. Die „Tugend", das Gute erscheinen auf demselben zunächst nicht als Etwas, was dem Menschen frommt, sondern was fremden Zwecken dient: der Mensch ist nur ein Mittel in der Hand fremder Herren [1]).

γούς .... 506 D: .... *ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου καὶ σκεύους .... καὶ ζώου παντὸς οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται* ...

[1]) Phaedon 62 B: .... *ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι* ... Vgl. Legg. 903 B ff.

Wir fragen unsererseits, woher die Verbindlichkeit stamme, diesen Herren zu gehorchen. Etwa daher, dass sie gewaltig genug sind, um Ungehorsam zu strafen?[1]) Dann wäre aber ein innerer Grund des Guten nicht gewonnen, dasselbe nur wieder auf Willkür und Gewalt gestellt.[2])

Oder etwa daher, dass die Herren und Schöpfer es mit ihren Producten gut meinen und ihnen eine solche Zusammensetzung und Ordnung der Theile, eine solche Natur und solches Wesen gegeben haben, dass wenn sie diese Constitution intact erhalten, sie sich am wohlsten dabei fühlen[3])? Aber dann könnte man ja, die Unsicherheiten und Schlüpfrigkeiten des Mythos und der Metaphysik abstreifend, die Ethik sofort darauf richten, dem Menschen dasjenige — zwar zu befehlen nicht mehr, aber nachzuweisen und freundlich anzurathen, wobei er sich selbst im Ganzen am glücklichsten fühlen muss: wozu soll er um Gottes willen thun, was er in wohlverstandenem Eigeninteresse auch um seiner selbst willen thun muss? Damit fiele auch die Schwierigkeit wegen des Sinns der „Natur" weg, was eigentlich eindeutig des Menschen Natur sei, da er doch factisch — innerhalb gewisser Grenzen — je nach der Umgebung und Erziehung, auf die er fällt, in die verschiedenartigsten Berufs- und Charakterformen entwickelt werden kann, die doch nicht alle — ausser einer — als Verrenkungen der eigentlichen Natur betrachtet werden können[4]). (Nach Platon giebt es freilich sogar Schuster „von Natur"[5]). Sittlich empfehlenswerth wäre das, wobei sich der Mensch seinen Anlagen und Umständen nach am wohlsten befindet.

---

[1]) Vgl. Phaedon a. a. O C: ... *καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων .... χαλεπαίνοις ἂν αὐτῷ καὶ εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν.*

[2]) Vgl. o. S. 10 ff.

[3]) Vgl. Rep. 585 E: ... *τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι.* Phaedon 62 D: ... *τὸν θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν .... ἄρχοντας ἀγαθοὺς ... θεούς.* Vgl. Cumberland, De legibus naturae (1672), Locke Essay conc. hum. und. I, 3. 6.

[4]) Vgl. Rep. 445 A f.; 441 A.

[5]) a. a. O. 434 A.

Es ist klar, dass dazu an erster Stelle innere Ordnung, Uebereinstimmung, Harmonie gehört. Platon begriff recht wohl, dass Ordnung und Einheit nicht bloss für ästhetisches Wohlgefallen und für äussere Zwecke Werth haben. Er sah richtig, dass sie in jedem Mannigfaltigen — wir würden restringirend hinzufügen, das Leben und Gefühl hat; er urtheilte so universal, dass er auch das Leblose mit einbegriff[1]) — an der Stelle aufreibender und verzehrender Feindschaften und Gegensätze Friede, Eintracht, Freundschaft und innere Stärke hervorbringen[2]). Der Mensch wird von den gegeneinanderstrebenden Begehrungen nach verschiedenen Richtungen fried- und freudlos auseinandergerissen[3]); die Kräfte paralysiren sich in inneren Reibungen. Ordnung und Harmonie verleihen dem Gemüthe beglückende Ruhe und dem ganzen Menschen erhöhte Leistungsfähigkeit[4]).

Indessen damit würden wir wieder auf den calculatorischen Eudaemonismus des Dialogs Protagoras zurückgefallen sein, abgesehen davon, dass ein Stück des inneren Gleichgewichts durch den natürlichen Fortgang des Lebens ohne direct darauf gerichtete Anstrengung von selbst sich niedersetzt. Der kluge Rechner, der alle zeitweiligen Stimmungen im Interesse seines Gesammtwohles zu discipliniren weiss, ist jedenfalls völlig im Stande, nicht bloss die innere Harmonie der Begehrungen sondern auch die Übereinstimmung mit der Aussenwelt herzustellen. Innere Freiheit und leistungsfähige Kraft sind dem raffinirtesten Egoisten mindestens ebenso erreichbar, wie dem Bescheidenen und Gerechten.

Es ist klar: die blosse Ordnung der Triebe im Sinne des höchsten Wohlseins und der kräftigsten Wirksamkeit

---

[1]) Vgl. o. S. 39.

[2]) Rep. 351 D ff.

[3]) Rep. 437 B ff., 588 C ff.

[4]) Rep. 351 D: ... *μῶν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὑτῆς δύναμιν ... στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ* ... 544 E: ... *ὁμονοητικῆς δὲ καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετὴ* .... 560 A: ... *στάσις δὲ καὶ ἀντίστασις καὶ μάχη ἐν αὐτῷ πρὸς αὑτὸν τότε γίγνεται.*

ist nicht im Stande, die Ethik zu begründen. Auch Platon blieb bei der formalen Ordnung und Übereinstimmung nicht stehen. Er forderte an Stelle der blossen Ordnung eine **Rangordnung** der inneren Kräfte, diejenige Rangordnung nämlich, welche die sogenannte „**Vernunft**" zur Regentin macht. Nur **diese** fand er der Natur, von der er redete, entsprechend [1]).

Das Wort Vernunft, eine Erbschaft der **sokratischen** [2]) Erziehung, wird uns von Platon in ethischer Absicht oft genug dargereicht: Die Vernunft ist dem Guten verwandter als die Lust, das ist der vielfach wiederholte Grundgedanke des Philebus. Lust um jeden Preis ist nicht das wahre Gut; es gibt auch schlechte Lüste; Vernunft muss wählen, ausscheiden [3]). Die Vernunft ist Grund, Ursprung und Mittelpunkt der Weltordnung [4]). Sie ist von Natur das Beste auch in uns, unser eigenstes Selbst, dem Göttlichen verwandt, zur Herrschaft bestimmt [5]). Nur wo sie herrscht, ist die wahre **Sophrosyne**: eine innere Ordnung und Harmonie, in der die von Natur niedrigeren und schlechteren Seelentheile zu unserem Besten der Vernunft unterthan sind [6]). Es ist mit ein Grund, weshalb die Lust nicht das

[1]) Im Wesentlichen dasselbe besagt die Wendung, dass **die Seele** über **den Leib** herrschen müsse. Zum Leibe werden die vorausgesetzter Maassen aus ihm aufsteigenden Triebe gerechnet. Vgl. z. B. Phaedon 79 E ff.: ... *ἐπειδὰν ἐν τῷ αὐτῷ ὦσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἡ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν.* Zur Sache o. S. 30 ff.; 1. Band, S. 55, 61, Anm., 63, 153 f.

[2]) Daneben kommen natürlich **Anaxagoras** und die **Pythagoreer** in Betracht; vgl. Anm. 4.

[3]) Vgl, o. S. 48, Anm. 2; Rep. 431 C.

[4]) Phileb. 28 C ff.: ... *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ... ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς .... νοῦν πάντα διακοσμεῖν ....* Phaedon 97 C: ... *Ἀναξαγόρου .... λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην .... τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον .... κοσμοῦντα πάντα.* Vgl. o. S. 39, Anm. 3.

[5]) Phil. 59 D, Rep. 428 E, 588 D ff., 590 D, Tim. 44 D ff., 69 C ff.

[6]) Rep. 430 E ff.: .... *ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ ... εἴπερ οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὑτοῦ ... ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι*

Gute sein kann, dass sie die vernünftige Überlegung beeinträchtigt[1]). Um der Vernunft willen ist der Mensch mehr werth als das Thier, das der Erde zu gebeugte „Vieh“[2]). Es ist ein Hauptargument, welches wie im **Theaetet** gegen den theoretischen, so im **Philebus** gegen den praktischen Sensualismus in's Feld geführt wird, dass derselbe den Menschen dem Thiere gleichstelle[3]). Der Mensch ist verpflichtet, die naturgewollte, spezifisch menschliche Überordnung der Vernunft in seinem Leben aufrecht zu erhalten[4]).

Gewiss eine Reihe ansprechender und uns wohlvertrauter Worte. Sie sind seit Platons Zeit unzählige Mal wiederholt worden.

Aber, fragen wir, sind sie wohl auch eindeutig und inhaltsvoll genug, um einen festen, befriedigenden Sinn darzustellen? Und sind sie vor Allem im Stande, dem Guten eine vorhaltige Grundlage zu verleihen? Ganz abgesehen von dem naheliegenden Scrupel, ob es überhaupt ein ursprüngliches, spezifisches Charakteristicum, was den Menschen vom Thiere scheidet, gibt, ob nicht der ganze Unterschied ein gradueller sei, der freilich mit der Entwickelung der Cultur immer weiter und tiefer wird[5]), selbst abgesehen davon[6]): sie sind dazu, wenn man näher blickt, **auf keine Weise** im Stande.

χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν ....; vgl. 591 B ff.

1) Tim. 86 B ff.

2) Vgl. Rep. 586 A.

3) Theaet. 161 C, Phileb. 21 AC, 67 B: .... *οὐδ' ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἆλλα ξύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν· οἷς πιστεύοντες ... οἱ πολλοὶ ... τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων.*

4) Vgl. Rep. 441 E.

5) Platon hat übrigens seine „göttliche“ Vernunft nicht allen Menschen zugesprochen: *λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε* (Rep. 441 B); ... *μετέχειν φατέον νοῦ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι* (Tim. 51 E).

6) Wir können nämlich davon absehen, weil doch auch wir ethische Reflexionen nur für Menschen anstellen.

Die Vernunft, um die es sich in unserm Zusammenhange handelt, ist die **praktische**, die das Wohl des Lebens bedenkende Vernunft, die Vernunft, welche in der alle Tugenden regierenden Klugheit oder Lebensweisheit wirksam ist[1]).

Aber diese Vernunft, Einsicht und Klugheit bringt uns an sich nicht weiter, als wir bisher waren. Was nützt dem Menschen oft seine Vernunft, der „Schein des Himmelslichts"? „er nennt's Vernunft und braucht's allein, um thierischer als jedes Thier zu sein." Die Vernunft und Klugheit muss selbst eine Richtung und Bestimmung empfangen, um von der bloss calculirenden Phronesis und der egoistisch disciplinirten Sophrosyne fortzubringen. Sie ist zunächst nur eine Form; dieselbe bedarf des Inhalts, um ethisch brauchbar zu werden.

Suchen wir aber bei Platon nach solcher dirigirenden Gewalt und concreten Ausfüllung, so kann uns der Philosoph schliesslich nichts Anderes zur Verfügung stellen, als das Gute und Erspriessliche selbst[2]), dessen Begriff, Inhalt und Bedeutung wir von Anfang an suchten: **und wir haben uns im Kreise gedreht.** Er selbst spottet an einer Stelle über diejenigen — die Megariker —, welche die Phronesis als das Gute bezeichnen und, gefragt: was für eine Phronesis? schliesslich, nothgedrungen, die auf das Gute gerichtete nennen[3]). Es ist überraschend zu sehen, dass er in einem ganz ähnlichen Cirkel stecken blieb.

Derselbe wird auch dadurch nicht behaglicher, dass der

---

[1]) Rep. 428 A ff.: .... *ἡ σοφία .... εὔβουλος γὰρ .... ἐπιστήμη τις .... ἣν μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι*, 441 E: .... *σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν*.. 442 B f.: .... *ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος .... βουλευόμενον .... ἔχον ... ἐπιστήμην ἐν αὑτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ* ... Phaedon 69 A f.: .... *καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως* ....

[2]) Vgl. vor. Anm.; a. a. O. 458 B; Phaedon 97 C.

[3]) Rep. 505 B: .... *ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. καὶ μάλα γελοίως.*

Begriff des Guten — wie der des Schönen und des Seins und Wesens — am Ende zu einem aller sinnlichen Erfahrung enthobenen Erkenntnissbesitz der reinen Vernunft selbst gemacht wird[1]). Wir haben diese Position später[2]) noch des Weiteren zu besprechen, wenn wir Platons metaphysische Grundlegung der Ethik näher in's Auge fassen. Vorläufig sind wir mit irdischen Potenzen ausgekommen und können es zunächst auch noch weiterhin.

4. Das Thema der Republik; der beste Staat; die Gerechtigkeit.

Einen vielversprechenden Anlauf zur empiristischen Begründung des Guten nimmt Platon in der Republik, indem er sich anschickt, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, abgesehen von allen hedonistischen und utilitaristischen Folgen, die sie für das Individuum haben können, nach ihrem objectiven, inneren Werthe zu bestimmen[3]) und zu diesem Behufe es nothwendig findet, die Constitution des Staates und das Ideal des besten Staates in Erwägung zu nehmen[4]). Es ist damit jedenfalls mehr, als wenn der Blick immer nur an der Sophrosyne und der individuellen Eudaemonie haftet, die Möglichkeit gegeben, alles Gute, was über eine kluge Lebensökonomie hinausreicht, in socialen Werthen und in Collectivgefühlen der Gesellschaft gegründet zu sehen[5]):

---

[1]) Vgl. Theaet. 176 AC, Parmenides 130 B, Sympos. 211, Phaedon 65 D ff., Rep. 507 B ff., 518 C.

[2]) Vgl. § 5.

[3]) Rep. 358 B ff.: *ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι, τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ .... τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν .... βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι* ... 612 A: *Οὐκοῦν οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν .... ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην .... ἄριστον εὕρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι ... τὰ δίκαια .....*

[4]) Rep. 369 A ff., 420 B, 434 E.

[5]) Vgl. Rep. 371 E f., 405 B.

welcher Einsicht übrigens schon der Sophist Protagoras sehr nahe stand[1]).

Platon verschränkt sich freilich bei dieser Erörterung von vornherein wieder den Blick dadurch, dass er die ganze socialpolitische Reflexion nur als eine heuristische (oder didaktische) Analogie anlegt[2]), um die Gerechtigkeit als das für die Einzelseele selbst Beste anschaulich zu machen[3]). Dabei kann er allerdings seiner Ansicht, dass das Gute das dem Dinge — hier der „Seele" — selbst Nützliche, der Erhaltung ihrer eigenthümlichen Natur und Bestimmung Dienliche sei, getreu bleiben. Aber ein fruchtbarer Keim unmetaphysischer Ethik wird damit geflissentlich zerstört und zwar in einem Zusammenhange, der mehr als irgend Etwas zu seiner Ausgestaltung und Entwickelung geeignet schien.

Die Grundzüge der platonischen Staatstheorie sind bekannt genug und brauchen hier nur in aller Kürze in Erinnerung gebracht zu werden[4]).

Die Unfähigkeit des Einzelnen, die vielen zum Lebens-

[1]) Vgl. Protag. 322 D f.: ... αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοί .... πάντες μετεχόντων .... τὸν μὴ δυνάμενον .... μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως .... πολιτικῆς ἀρετῆς ... ἣν δεῖ διὰ δικαιοσύνης πᾶσαν ἰέναι καὶ σωφροσύνης .... ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις.

[2]) Rep. 368 D ff.: .... ζήτησιν ... οἵανπερ ἂν εἰ προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι ... ὅτι τὰ αὐτὰ γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι .... δικαιοσύνη ... ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως ... πλείων ... ἐν τῷ μείζονι ... καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν ... τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες. 435 E ff.: ὃ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα .... παρ' ἄλληλα σκοποῦντες ... δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται ...

[3]) Dem entspricht die Formulirung der Frage von Anfang an; Rep. 358 B: .... αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ .... 366 E: .... αὐτὸ δ' .... ἐν τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνὸν .... ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν, und am Ende das Ergebniss Rep. 612 B: αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν.

[4]) Rep. 369 B ff.

unterhalt, zur Kleidung und Wohnung nöthigen Arbeiten neben einander in hinlänglicher Vollkommenheit auszuführen[1]), schafft kleinere und grössere[2]), auf natur- und zweckgemässe Arbeitstheilung und auf Austausch gegründete Gemeinschaften; Luxusbedürfnisse und die Nothwendigkeit, sich nach aussen zu vertheidigen, machen weitere Gliederungen nothwendig[3]). Der vollendete Staat baut sich aus drei übereinander geschichteten Gruppen auf; die unterste: Ackerbauer und Handwerker, ohne politische Rechte, ernährt die beiden oberen, die Krieger und Herrscher, die ohne Eigenthum in Staatsgebäuden bei einander wohnen und zusammen speisen[4]). Diese drei Klassen sind keine Geburtskasten; nur die persönliche Leistungsfähigkeit bestimmt die Einordnung[5]). Die Frauen haben dieselben politischen Rechte wie die Männer[6]). Der Einwand, dass Männer und Frauen doch von Natur verschieden beanlagt seien, wird als ein bloss an das Unwesentliche, das Wort sich haltender, bloss „antilogischer", d. h. sophistischer abgewiesen[7]). Feste Ehen und Familien giebt es nicht[8]). Es wird mit allen Mitteln verhütet, dass Eltern ihre Kinder kennen lernen[9].) Die geschlechtliche Verbindung, wie die Jugenderziehung steht unter staatlicher Aufsicht und Anordnung: Veredelung der Race ist der leitende Gesichtspunkt[10]). An Stelle der Gesetze regiert die Sitte und die sachverständige Weisheit der (männlichen und weiblichen) Archonten[11]). Der Staat

---

[1]) a. a. O. D ff.

[2]) Vgl. a. a. O. 423 B.

[3]) a. a. O. 372 E ff.

[4]) a. a. O. 415 D ff., 458 C f., 464 B C.

[5]) a. a. O. 415 B C, 423 C.

[6]) a. a. O. 451 D ff.

[7]) a. a. O. 453 B ff.: . . . . *γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα ἢ ἰσχυροτέρα ἐστίν* (456 A).

[8]) a. a. O. 423 E f. 457 C ff.

[9]) a. a. O. 460 D.

[10]) a. a. O. 458 E ff.

[11]) a. a. O. 425 B ff.; vgl. Pol. 297 E ff.

wird königlich regiert, aber die Könige sind „Philosophen“[1]). Sie werden in langwieriger (bis in's 35. Jahr sich erstreckender), auf sorgfältiger Auswahl[2]) und einer harmonischen Verbindung von Gymnastik und Musik[3]) ruhender, durch den Kriegsdienst hindurch zu den höchsten und umfassendsten wissenschaftlichen Einsichten emporleitender, zugleich auf Ausbildung und Befestigung des Gemeinsinnes[4]) gerichteter Erziehung zu ihrem Berufe vorgebildet[5]). Auf die Berufs- und Charakterbildung der Ackerbauer und Handwerker kommt es weniger an[6]); sie sind politisch unmündig. Die Archonten treten erst im vorgerückten Alter in ihr Amt ein; sie müssen dienen gelernt haben, ehe sie herrschen[7]). Ehrgeiz beseelt sie nicht; sie betrachten den Staatsdienst als ein Opfer, das sie aus Dankbarkeit für die Wohlthaten, welche sie selbst der gesellschaftlichen Organisation verdanken, darbringen. Sie regieren wie gute Hirten, nur für das wahre Wohl ihrer Untergebenen besorgt[8]); wenn es sein muss, zum Nutzen derselben sogar der Täuschung nicht ausweichend[9]). Übrigens sind sie nur zeitweilig und zwar abwechselnd politisch thätig; in der Zwischenzeit beschäftigen sie sich wissenschaftlich[10]). Die Hauptsache ist nicht, dass der Staat möglichst reich sei an materiellen Gütern[11]) und von starker Bevölkerung[12]). Die Hauptsache ist Einheit,

[1]) a. a. O. 473 C ff.

[2]) Rep. 535 A ff.

[3]) a. a. O. 410 ff., 441 E.

[4]) a. a. O. 412 D ff.

[5]) a. a. O. 421 B, 430 A ff., 498 B f., 502 E ff.

[6]) a. a. O. 421 A: .... *νευρορράφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προσποιησάμενοι εἶναι μὴ ὄντες πόλει οὐδὲν δεινόν.* Vgl. 488 D ff.

[7]) a. a. O. 412 C.

[8]) Gorg. 516, Rep. 342 C ff., 451 C, 459 A ff., 463 A ff.

[9]) Rep. 459 C: .... *ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων ... ἐν φαρμάκου εἴδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.* Vgl. 382 C ff.

[10]) a. a. O. 540 A ff.

[11]) Gorg. 519 ff., Rep. 421 D ff.

[12]) Rep. 423 A: ... *καὶ ἐὰν μόνον ᾖ χιλίων τῶν προπολεμούντων* .... 460 A: .... *ἵν' ὡς μάλιστα διασώζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν* ....

Solidarität, Einstimmigkeit, Autarkie[1]), Bildung und Tugend[2]). Die Cardinalaufgabe der Bürger besteht darin, dass Jeder „das Seine", d. h. dasjenige thue, was der seiner natürlichen Anlage entsprechenden Stellung im politischen Organismus gemäss ist[3]): hierin liegt die Gerechtigkeit[4]). Wenn so alle Freiheit und Willkür der Art geregelt ist, dass die Einen gegen die Ordnung und Wohlfahrt des Ganzen nicht handeln können, die Andern auch gar nicht wollen[5]), so wird die Gesammtheit das höchste Menschen erreichbare Glück davontragen. Ob irgend eine Gruppe oder ein Einzelner dabei besonders glückselig sei, das ist eine Sorge erst zweiten Ranges[6]). Das Individuum ist nur als Glied am socialen Gesammtorganismus von Werth[7]). Indessen wäre es wunderbar, wenn nicht auch der Einzelne

---

[1]) a. a. O. 423 A: .... μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ αὐξανομένη εἶναι μία, μέρχι τούτου αὔξειν, πέρα δὲ μή .... ὅπως ... ἔσται ... τις ἱκανὴ καὶ μία ... 433 C: .... ἡ ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων ... 462 A: ... Ἔχομεν οὖν ... μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; .... ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται; .... ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν .... αὕτη ἄριστα διοικεῖται ... 464 B: .... ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς ...

[2]) a. a. O. 427 E.

[3]) a. a. O. 423 D: .... ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοί, ἀλλὰ εἷς γίγνηται .., 433 A: ... ἐθέμεθα ... καὶ πολλάκις ἐλέγομεν ... ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη .... vgl. 453 B.

[4]) a. a. O. 433 A: ... ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί, καὶ τοῦ τὸ ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν ... 444 A: ... ἀδικίαν ... στάσιν τινὰ ... εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ .... ταραχὴν καὶ πλάνην ....

[5]) a. a. O. 519 E: ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ ... οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται ... 414 B: ... ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν.

[6]) a. a O. 419: .... οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες .... ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις ... Vgl. 519 E, 421 C.

[7]) a. a. O. 420 C: .... τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν, οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ .... τιθέντες, ἀλλ' ὅλην ... ὥσπερ οὖν ἄν, εἰ ἡμᾶς ἀνδρι-

in einem Leben, wo er nur den seiner Natur entsprechendsten Bruchtheil zur Gesammtarbeit erstellt und dafür alle Vortheile solidarischer Zusammenarbeit geniesst, wo er entweder von eigener oder fremder Vernunft wohlwollend geleitet wird[1]), nicht gleicher Weise am glücklichsten wäre; wenn nicht insbesondere die Archonten die überhaupt höchste (menschenmögliche) Glückseligkeit davon trügen[2]). Die sociale Glückseligkeit muss übrigens, einmal gegründet, durch die Fürsorge der Archonten von Geschlecht zu Geschlecht immer vollkommener werden[3]). —

Anstatt diese Thesen, wozu sie ja in hohem Grade auffordern, sofort einer Kritik zu unterwerfen, scheint es an dieser Stelle im Interesse der markirenden Charakteristik der eigenthümlich platonischen Denkart gerathener, hervorzuheben, zu welchen naheliegenden Wendungen und Consequenzen positivistischer Art die zu Grunde liegenden Principien ausgesponnen und ausgedeutet werden konnten, — und die der Autor doch nicht ergriffen hat.

So konnte man etwa die vorschwebenden Grundgedanken wenden: Alles Sollen[4]) ist zunächst heteronomisch[5]), von aussen kommend; denn es ist eine Forderung der Gesellschaft an uns, eine Beschränkung des natürlichen Eigenwillens. Sie, die Gesellschaft, als Collectivum, als Ganzes

---

άντας γράφοντας προσελθών τις ἔψεγε λέγων, ὅτι οὐ τοῖς καλλίστοις τοῦ ζώου τὰ κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν· οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ .... *τἄλλα μέρη* .... *τὰ προσήκοντα ἑκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιοῦμεν* .... 464 B: .... *ἀπεικάζοντες εὖ οἰκουμένην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε πέρι καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει.*

[1]) a. a. O. 590 D: ... *ὡς ἄμεινον ὂν παντὶ ὑπὸ* .... *φρονίμου ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μή, ἔξωθεν ἐφεστῶτος.*

[2]) a. a. O. 420 B: .. *θαυμαστὸν ἂν οὐδὲν εἴη, εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν.* 465 D: ... *ζήσουσί τε τοῦ μακαριστοῦ βίου, ὃν οἱ ὀλυμπιονῖκαι ζῶσι, μακαριώτερον* ... Vgl. 541 A.

[3]) Rep. 424 A, 459 A.

[4]) Vgl. o. S. 21.

[5]) Platonisch ausgedrückt: ein *ἐπακτὸν παρ' ἄλλων ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν δίκαιον* (Rep. 405 B). Vgl. Anm. 1, unten § 12.

will so glückselig als möglich sein und es immer vollkommener werden. Jeder Einzelne, der die Vortheile der Gemeinschaft erkennt, stimmt allen Andern gegenüber mit allen Andern in diesem socialen Bedürfniss überein. Um es zu befriedigen, muss Jeder so leben, wie es der Gesellschaft förderlich ist. Seine Charakterentwickelung und Handlungsweise wird nicht immer der natürlichste, der Neigung entsprechendste Ausdruck seines individuellen Wesens, seiner Anlagen sein können; die Gesellschaft muss mancherlei Opfer fordern[1]). Doch wird sie einerseits selbst am besten fahren, wenn sie so viel als möglich die individuellen Neigungen und Talente im socialen Dienste arbeiten lässt, und andererseits kann auch das anfänglich Fremdartige durch Gewöhnung mehr oder weniger zur zweiten Natur werden. Die Individuen müssen in die socialen Vorschriften entweder durch Erziehung so hineingewöhnt werden, dass sie mit Freuden thun, was sie sollen, oder man muss sie mit Gewalt dazu zwingen: so dass sie wider die Normen entweder nicht handeln können oder nicht handeln wollen.[2]) Für die letzteren ist das Sollen nicht mehr heteronomisch sondern autonom, sie nahmen das Gesetz in ihren Willen auf. Die durchgebildete sociale Loyalität wird aus innerem Wohlgefallen und aus Dankbarkeit gern bereit sein, durch arbeitsvolle Fürsorge zur Erhaltung und Fortbildung der gesellschaftlichen Organisation und ihrer Segnungen beizutragen. Das innere Recht des widerwillig oder beifällig befolgten Sollens beruht auf dem grösseren Maasse von collectivem und folgeweise auch durchschnittlich von individuellem Glück, das social geordnetes, auf höchste Leistungsfähigkeit des Ganzen abcalculirtes Leben gegen isolirtes, wildes Leben spendet. Das Glück der Gesammtheit ist nur die Summe aller individuellen Glückseligkeiten: und diese stellen sich in Lustquantis dar. —

Wesentliche Schwierigkeiten würde ein Gedankenlauf

---

[1]) Vgl. o. S. 49 f., S. 59 Anm. 3.

[2]) Vgl. o. S. 59 Anm. 5.

dieser Art nur in Beziehung auf die Frage übrig lassen, nach welchen Gesichtspunkten die Vertheilung des durch die wohldisponirte Collectivarbeit geschaffenen Vortheils stattfinden soll[1]): welche Frage alsbald auf die andere hinüberführt, welches Recht auf Glück dem Einzelnen innerhalb des wachsenden Wohlstandes der Gesammtheit wohl zukommen möchte.

Was Platon an der Ausbildung seiner social-politischen Gedanken in dieser Richtung hinderte, war zunächst die seitdem unzählige Mal wiederholte, und doch so verhängnissvolle Verwechselung von Staat und lebendigem Animal, von Individuum und unselbständigem Glied[2]). Es ist hier nicht der Ort auseinanderzusetzen, wie diese Anschauungsweise weiter mit seiner Idee eines objectiven Gutes[3]) (ausserhalb eines fühlenden Bewusstseins) zusammenhing.

Mit dieser Eigenthümlichkeit der Denkart verquickte sich eine zweite. Zwar ist von Eudaemonie und ihrem Gegentheil viel die Rede, ja es wird zuletzt, nachdem die Dreigliederung der Stände im Staate auf eine analoge Dreigliederung in der Seele des Einzelnen übertragen worden ist[4]), direct auf die Frage losgegangen: welches Leben nicht mehr bloss schöner und besser, sondern angenehmer sei[5]), das des „tyrannisch" oder das des „königlich" regierten Staates und Mannes — indem unter tyrannischer und königlicher Regierung die beiden äussersten Pole der Anordnung der drei Theile verstanden werden: hier die Herrschaft der Vernunft, dort die der sinnlichen Begierde —; und die Frage wird dahin beantwortet, dass der königlich regierte Staat und Mann der allerglückseligste, der tyrannische

---

[1]) Vgl. Rep. 519 E: *μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν.*

[2]) Vgl. o. S. 59 Anm. 7.

[3]) Vgl. o. S. 39.

[4]) Vgl. a. a. O. 435 B ff., 581 C ff.

[5]) a. a. O. 576 E ff.: .... *μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον* (581 E).

aber der allerelendeste sei[1]; es wird sogar durch eine wunderliche Rechnung herausgebracht, um wie viel mal jener angenehmer lebe als dieser[2]. Aber durch die ganze Auseinandersetzung zieht sich doch eine ängstliche Scheu sich zu tief auf die Lust einzulassen. Die unreinen, unwahren und masslosen[3] Lüste bleiben natürlich immer ausgeschlossen. Und wie die ganze Socialpolitik nur darum unternommen ward, die Gerechtigkeit abseits aller hedonistischen Folgen in ihrem Werthe zu würdigen, so dass sogar das Ungerechtscheinen und Unrechtleiden als besser begriffen werden könnte als selbst das ungestrafte und unverdächtige Unrechtsein[4], so bleibt für den staatlichen, wie für den individualistischen Gesichtspunkt die Tugend im Sinne jener Ordnung und Harmonie, die früher unter dem Namen Sophrosyne ging[5] und nun als Gerechtigkeit ausgegeben wird, durchweg so sehr die Hauptsache, dass die beglückenden und angenehmen Stimmungen, die sie im Gefolge hat[6], doch eigentlich nur darum „gut" sind, weil sie selbst es ist. An welchem Standpunkt der Halbheit, des Schwankens und der Unentschiedenheit die prinzipielle Scheu vor der Lust und das nachträgliche Pactiren mit derselben für den Autor wie für die Sache gleich lehrreich sind. Was den Autor angeht, so war jedenfalls sein Bestreben, das Gute zunächst und möglichst ohne Lustfolgen zur Darstellung zu bringen, Grund genug, keine Sozialpolitik auszuarbeiten, in der die Frage nach dem Segen, Wohlsein und Gedeihen, das die Staatsordnung im Ganzen schafft, und nach dem Recht auf Glück, das jeder Einzelne in ihr hat, energisch hervorgekehrt wäre. Die Rechte des Menschen treten überhaupt hinter die Pflichten stark zurück.

---

1) 587 B: .. *ἀηδέστατα ἄρα, εἶπον, ὁ τύραννος βιώσεται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἥδιστα.*

2) *ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις* (587 E).

3) Vgl. o. S. 35 ff.

4) Vgl. Rep. 358 D ff., 612 B, Gorg. 469 B ff.

5) Vgl. o. S. 42, 46, 52.

6) Vgl. o. S. 33 Anm. 2.

Schliesslich finden wir uns am Ende des ganzen grossartigen Anlaufs auf's Gesellschaftliche, nachdem die Uebertragung in's individuelle Seelenleben stattgefunden hat, ethisch keinen Schritt über die frühere Position hinausgerückt, wo die naturgemässe, der körperlichen Gesundheit analoge Herrschaft der Vernunft über das Triebleben als das höchste Gut bezeichnet war. Die gesuchte Gerechtigkeit stellt sich so sehr im Geiste und in den charakteristischen Zügen der alten Sophrosyne hin, dass beide Ausdrücke mehrfach wie Synonyma neben einandertreten und mit einander vertauscht werden.

Die Gerechtigkeit ist Gesundheit, Harmonie, naturgemässe Wohlordnung der Seele; Ungerechtigkeit schädigt und verdirbt die Seele, wie Krankheit den Körper; Gerechtigkeit macht und erhält die Seele, wie Gesundheit den Leib, lebensfähig und lebenskräftig[1]).

Es widerspricht aber nicht bloss dem Sprachgebrauch, sondern auch aller terminologischen Zweckmässigkeit, jene innere Harmonie und Rangordnung, in welcher die vernünftige Reflexion über Ehrliebe und Zornmuth wie über sinnliche Begehrlichkeit dauernd die Oberhand hat, als Gerechtigkeit zu bezeichnen. Und diese Ausdrucksweise ist in hohem Grade geeignet den Blick von der Entstehungsstätte und den Wurzeln der eigentlichen Gerechtigkeit abzulenken. Hier waren dem Idealisten seine sophistischen Gegner bedeutend überlegen; in ihren Aufstellungen stecken

---

[1]) Rep. 441 E f., 443 D: .... *ξυναρμόσαντα τρία ὄντα .... πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον .... τυγχάνει οὐδὲν διαφέροντα τῶν ὑγιεινῶν τε καὶ νοσωδῶν, ὡς ἐκεῖνα ἐν σώματι, ταῦτα ἐν ψυχῇ .... ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων .... οὐκοῦν .... τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν .... ἀρετὴ μὲν ἄρα ... ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς .... γελοῖον .... εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων .... τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο πλὴν τοῦτο, ὁπόθεν ... δικαιοσύνην ... κτήσεται.*

wenigstens ausbildbare Keime[1]). Von den Consequenzen des Misserfolgs der platonischen Untersuchung über die Gerechtigkeit tritt eine bei dem Philosophen selbst recht crass und instructiv hervor. Während wir Andern nämlich eine Seite der Gerechtigkeit immer in der Strafvergeltung sehen und unsere philosophischen Erwägungen über jenen Begriff gern in kritische Erinnerungen über die geltende Strafpraxis auslaufen lassen, entzieht sich Platon überhaupt der Aufgabe, über die besten Strafmittel nachzudenken, indem er einfach aufstellt, dass einem Manne, dessen innere Stimmung sich der Natur und der Anweisung der Archonten gemäss harmonisch abgeglichen habe, Diebstahl, Verrath, Ehebruch u. s. w. unmöglich seien, so dass es neben der vollkommenen staatlichen Organisation und Erziehung besonderer Criminaljustiz nicht bedürfe[2]).

Wie roh und äusserlich übrigens die der platonischen Gerechtigkeit zu Grunde liegende Psychologie ist, welche drei Theile des Bewusstseins wie sociale Klassen oder wie Kopf, Brust und Unterleib einander gegenüberstellt, das bedarf wohl keines Wortes. Der Idealist, der so zartfühlig, fein und edel über die praktischen Aufgaben und Pflichten des Menschen gedacht hat, der auch so klar darüber war, dass man unendliche Mannigfaltigkeiten nicht mit einem paar obersten Classenbegriffen begreifen und aufschöpfen dürfe: hatte für die zarte wissenschaftliche Pflicht, alle ethisch bedeutsamen Mischungen, Wandlungen und Nüancen, welche das menschliche Triebleben darbietet, auseinanderzuhalten, zu charakterisiren und analytisch-genetisch zu erklären, offenbar nicht Neigung, Geduld und Talent

[1]) Vgl. o. S. 5, Anm. 3 und u. §§ 17, 25; ferner meinen Artikel über Gerechtigkeit in der Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. V, S. 303 ff.

[2]) a. a. O. 442 E ff.: .... *ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν, ἣ τοὺς τοιούτους ἄνδρας τε παρέχεται καὶ πόλεις; Μὰ Δία ... οὐκ ἔγωγε*, 443 E: ... *ὀνομάζοντα δικαίαν ... πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ ξυναπεργάζηται .... ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ* ... 464 D: ... *δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν.* (Vgl. 425 C ff.)

genug. Ja er hat die Anfänge, die er selbst gemacht hat, an der entscheidenden Stelle nicht gehörig benutzt. Aus den Elementen der Lustlehre, welche der Protagoras darbietet, und denen, die oben aus andern Dialogen zusammengestellt sind[1]), wäre eine wissenschaftlich zulänglichere Theorie des psychischen Gleichgewichts zu gewinnen gewesen, als sie die Charakteristik der Gerechtigkeit jetzt darbietet; ob sie ethisch zureichender gewesen wäre, bleibt dabei freilich mehr als fraglich.

Gilt es eine Kritik nicht der individuellen Gerechtigkeit, wie sie Platon fasst, sondern der ihr untergebauten Socialpolitik, so können wir dieselbe nur von social- eudaemonistischen Gesichtspunkten aus unternehmen. Wie die Gesundheit für uns nur darum Werth hat, weil sie uns von den Übeln und Leiden frei hält, welche die „Krankheit" mit sich führt[2]), so kann unsers Erachtens auch eine politische Organisation nur durch die Summe von Glück und Wohlfahrt, die sie erzeugt, ihren Werth erweisen. Lässt man dabei mit Platon — was man aber freilich, wie gesagt, nicht darf —[3]) die Frage aus dem Spiele, wie, in welchen Portionen die social erzeugten Mittel des Wohlseins auf die einzelnen Individuen — die ja doch die einzigen Wesen sind, in denen es zur Actualität kommen kann — ausgetheilt werden sollen, so müsste untersucht werden, ob computatis computandis die platonische Staatsorganisation die höchste gesellschaftliche Lust erzeugt. Nur auf diesem Boden wäre auf die Frage Antwort zu geben, ob es wohlgethan sei, die staatliche Einheit und Concentration bis zur Aufhebung des Eigenthums und der Familie zu steigern, das Ermessen der Archonten an die Stelle der Gesetze treten zu lassen — was Beides schon Aristoteles aus stichhaltigen Gründen leugnete[4]) —; ob es wohlgethan sei, das männliche und weibliche Geschlecht politisch und paedagogisch völlig gleich zu behandeln, für die Bildung der untersten Volks-

---

[1]) Vgl. S. 30 ff. [2]) Vgl. o. S. 46 f. [3]) Vgl. o. S. 61 f.
[4]) Vgl. Pol. 1260^{b} 37 ff.; 1263^{b} 7 ff.; 1287^{a} 18 ff.

schichten keine besondere Sorge zu tragen und sie principiell als politisch unmündig zu behandeln, gelegentlich pia fraus zu üben u. s. w. Wir müssen die Beantwortung dieser Fragen, so weit sie unsern Zwecken dienlich ist, späteren Erörterungen vorbehalten[1]). Auf einige der hervorgehobenen Fragen hat übrigens schon die bisherige Geschichte eine definitiv ablehnende Antwort ertheilt.

Ein Scrupel, der schon hier besprochen werden muss, entsteht wegen der Möglichkeit und Realisirbarkeit des platonischen Staatsgedankens. Nicht als ob es werthlos oder unerlaubt wäre, Ideale zu entwerfen, denen erst in der Fülle der Zeiten Vollzug werden kann oder zu denen wir uns überhaupt nur approximativ hinbewegen können: sie gewähren sogar den grossen Vortheil, Richtungen anzugeben und Kräfte zu spornen[2]). Aber ziemlich werthlos ist es, Musterbilder aufzustellen, denen auch nur sich zu nähern unmöglich ist, oder deren Verwirklichung vom Zufall abhängig gemacht werden muss, zu deren Ausgestaltung menschlicher Wille und menschliche Arbeit hier und jetzt gar nichts Entscheidendes beitragen kann; und höchst tadelnswerth ist es, wenn der Urheber solcher Ideale selbst resignirt die Hände in den Schooss legt, um günstigere Zufälle abzuwarten. Man kann nicht leugnen, dass einige dieser Vorwürfe auf unsern Idealisten fallen. Für unmöglich zwar hält er die Herbeiführung seines Ideals nicht[3]); und er gibt der Verpflichtung, die er habe, Mittel und Wege der Annäherung zu bezeichnen, selbst Ausdruck[4]). Aber die Verwirklichung schien ihm doch nur unter so singulären Umständen möglich, wie sie nach seinem eigenen Ausdruck nur die Noth, das Wunder und der Zufall, nicht aber bewusstes Streben und Ringen herbeizuführen vermag[5]). Er

---

1) Vgl. § 30. 2) Vgl. Rep. 472 B ff., 484 C f.

3) Rep. 456 C, 473 D, 499 C, 501 E ff.

4) a. a. O. 472 E: .... *πῇ μάλιστα καὶ κατὰ τί δυνατώτατ' ἂν εἴη ... ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν* ..

5) a. a. O. 499 B ff.: .... *ἀνάγκη τις ἐκ τύχης ... ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας* ...

hatte gewiss seine schriftstellerische Laufbahn mit energischen, ja umwälzenden Reformabsichten begonnen. Aber am Ende hielt er, obwohl das Heil von den „Philosophen" kommen sollte[1]), sich selbst trotz dem für berechtigt, anstatt willenskräftig daran zu arbeiten und Mitarbeiter dafür zu suchen, dass politische Gewalt und philosophische Einsicht zusammenkämen, auf alle Agitation und allen Kampf zu verzichten, die Waffen zu strecken und inzwischen für sich persönlich irgend ein Schutzdach zu suchen, bis der Sturm vorübergebraust wäre, die gegenwärtigen Staatsangelegenheiten sich selbst überlassend[2]). Selbst die Erziehung des wahren Philosophen und die Erhaltung der „reinen" Natur desselben stellte er in der corrumpirten Gesellschaft verzweifelt und apathisch der göttlichen Fügung anheim[3]). Nach unsern ethischen Begriffen ist dies Verhalten des Idealisten als ein incorrectes zu bezeichnen. Wir haben auch unter den widrigsten Umständen zu wirken, zu streiten und Helfer zu suchen für dasjenige, was wir für das Beste halten und nicht kleinmüthig und für die Reinheit unserer gedachten Ideale zärtlich besorgt es dem blossen Zufall zu überlassen, wie viel er davon und wann er es verwirklichen will: der Zufall und die sich selbst überlassene feindliche Strömung wird wahrscheinlicher Weise das Übel immer nur schlimmer machen. Und wollte Jemand sagen, dass es oft besser — d. h. in unserem Sinne glückspendender, segensvoller — sei, die Ideale theoretisch vollendet herauszuar-

---

1) a. a. O. 473 D ff., 540 D ff.

2) a. a. O. 591 E ff.: .... *οὐκ ἄρα ... τά γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν .... ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις ξυμβῇ τύχη .... τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.* 496 A ff.: ... *οὔτε ξυναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν .... ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι .... ὑπὸ τειχίον ἀποστάς .... ἀγαπᾷ, εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς .... βιώσεται* ... 500 B: *Οὐδὲ ... σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας* ... Vgl. 516 C.

3) Rep. 490 E ff.: ... *ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ .... ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ... θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.*

beiten, als sie sofort in den Kampf der Parteien zu verstricken — was wir übrigens nicht leugnen —, so dürfte in Beziehung auf Platons Verhalten im Besonderen doch die Frage stehen bleiben, ob — ganz abgesehen von dem Werth seiner Ideale selbst — das Beispiel seiner quietistischen und empfindsamen Weltflucht nicht mehr geschadet als Segen gebracht habe. Niemals steht man so absolut allein Allen gegenüber, wie er uns glauben machen will. Er hatte eine zu grosse Neigung, praktische Fragen verhängnissvoll auf das Alles oder Nichts zu stellen[1]. So führte ihn der idealistische Drang, das absolut Gute in einem wohlorganisirten Staate auszuprägen, schliesslich dazu, nur sich selbst zu bedenken und die Reinheit seines Empfindens vor aller Berührung mit der Aussenwelt ängstlich zu behüten. Und seine zeitweilig so socialistisch gedachte Ethik bog in die ganz individualistische Bahn zurück, um hier demnächst noch viel gefährlichere Seiten des Idealismus zu entfalten.

Ehe wir dieselben in's Auge fassen, ist es nothwendig das höchste Object und letzte Ziel des Gedankens derer zu betrachten, welche die Leitung des vollkommenen Staates übernehmen sollen.

5. Das pädagogisch-dialektische (metaphysische) Thema der Republik; die Erziehung der Philosophen; die Idee des Guten.

Philosophen heisst er die Herrscher. Er zeichnet ihre Naturanlage und die Phasen ihrer Erziehung.

Sie haben von Natur eine leidenschaftliche Begierde nach Erkenntniss des ewig sich selbst gleichen, dem Werden und Vergehen enthobenen Seins[2].

Dasselbe ist übersinnlichen Charakters, ein Reich von selbständigen Begriffen, von „Ideen“. Die gewöhnlichen

[1] Vgl. 1. Band S. 124. Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. f. w. Ph., IV, 352 ff. [2] Rep. 475 A, 485 B.

Menschen brauchen ihre Prädicate, ohne den Sinn und Gehalt des Begriffes an sich, der reinen Idee, erkannt zu haben; sie sprechen und disputiren über Gerechtigkeit, Schönheit u. s. w. und wissen nicht, was Gerechtigkeit, Schönheit selbst, an sich, rein für sich sind[1]). Sie werden die Verbindung mit dem sinnlichen Anwendungsgebiet der Begriffe nicht los; und doch können letztere im Irdischen, wo Alles in fortwährendem Fliessen ist, nur unvollkommen ausgeprägt sein. Man muss sie in ihrer vollkommenen Selbständigkeit und Mustergültigkeit erfassen.

Die wichtigste Erkenntniss dieser Art ist die der Idee des Guten. Sie ist die höchste Spitze des übersinnlichen Ideenreichs, der höchste Gegenstand alles Wissens. Sie ist es, durch welche das Gerechte und alles Andere, was recht, gut und schön ist, diese seine Qualität erhält[2]). Wer im Privat- oder öffentlichen Leben verständig handeln will, muss sie geschaut haben[3]). Wer sie nicht kennt, sie nicht zu bestimmen und im dialektischen Kampfe durchzufechten weiss, der kann kein Gutes richtig fassen und bringt sein Leben in traumhaftem Dämmer hin[4]). Sie mit dem Geiste zu schauen und mit dem Herzen zu ergreifen, das ist es, worauf alle philosophische Erziehung gerichtet werden muss.

---

[1]) Rep. 517 D: .... *ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν .... καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτὴν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων.* Theaet. 175 B ff.: ... *Ὅταν ... ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας* .... Vgl. 538 C ff. Sympos. 211 E: .... *εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν* .... Phaedrus 247 D: ... *καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην .... οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως* ....

[2]) a. a. O. 505 A: *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα .... ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.* 506 A: *δίκαιά τε καὶ καλὰ ... ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν.* 517 B: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα .... πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.*

[3]) a. a. O. 517 C: *δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

[4]) Rep. 534 B: .. *ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ... τὴν τοῦ ἀγα-*

Was ist Sinn und Inhalt dieser „Idee“? fragt Platon; und wir fragen es mit ihm. „Der Menge scheint die Lust das Gute zu sein[1]). Aber es gibt auch schlechte Lüste“[2]). Die zur Leitung berufenen Philosophen müssen besser wissen, was das Gute sei; sie werden sonst schlechte Hüter des Gerechten und Schönen sein[3]).

Platon versucht es zunächst mit einer Analogie[4]). Das Gute ist im Gebiete des reinen Denkens dasselbe, was im Bereiche des sinnlichen Sehens die Sonne ist: diese ist übrigens selbst der sichtbare Abkömmling des Guten[5]). Gedacht und erkannt kann nur werden, worauf das Licht der Wahrheit und Wirklichkeit und des Seins fällt, wie Farben nur gesehen werden können im sinnlichen Lichte. Wie letzteres von der Sonne ausgeht, so ist Wirklichkeit, Sein und Erkenntniss von der Idee des Guten abhängig. Sie verleiht der Vernunft die Kraft zu erkennen und den erkennbaren Objecten Wirklichkeit. Sie ist nicht Wesen und Sein, sondern Quelle und Ursprung desselben, über dasselbe an Dignität hinaus. Das Gute danach noch der Lust gleich zu setzen wäre eine Profanation[6]): es ist zu heilig und göttlich dazu.

θοῦ ἰδέαν καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών .... ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν .... καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξέγρεσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν.

1) a. a. O. 505 B: .... *τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν.*

2) a. a. O. C; vgl. o. S. 48, Anm. 2.

3) a. a. O. 506 A: *δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα, ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινὸς ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα.*

4) a. a. O. 507 C ff.

5) 508 B: ... *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον* ... 517 C: ... *ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα.*

6) 507 D: ... *ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον* .... *ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου; Ὃ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ' ἐγώ, φῶς.* ... *ἀνάλογον ἑαυτῷ* ... *Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μέν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται.* ... *Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γι-*

Die beste Vorbereitung, um das Intelligible und seinen letzten Grund, das Gute, zu erkennen, liegt in der reinen, abstracten Mathematik[1]; sie zieht vom Irdischen und Veränderlichen ab und leitet auf das Ewige, Jenseitige. Sie geht daher in der wissenschaftlichen Vorbildung der künftigen Archonten dem Unterricht in der Philosophie oder Dialektik voran[2]). Aber die Mathematik operirt noch an sinnlichen Objecten, Bildern, und sie ruht auf Voraussetzungen[3]). Erst die Dialektik steigt, in reinen, alles Warnehmungsgehalts entkleideten Begriffen (Ideen) denkend, zu dem voraussetzungslosen Prinzip alles Erkennens und Seins, eben der Idee des Guten auf[4]). Sie ist insofern der Abschluss aller Wissenschaft[5]).

Damit ist denn das Gute dieser Welt der sinnlichen Erkenntniss ganz entrückt und zur Centralsonne einer Welt von überirdischen, abstracten, reinen Begriffen gemacht, welche die Gemeinschaft mit der Warnehmung wie der Lust weit von sich weist. —

γνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν .... τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν .... οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος .... οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις. Εὐφήμει, ἦν δ' ἐγώ. Vgl. 517 C.

1) a. a. O. 521 D ff.: ... *ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὂν ... ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν .... τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν .... ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει ....*

2) a. a. O. 531 D: *πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου, ὃν δεῖ μαθεῖν.*

3) a. a. O. 510 B, 533 BC.

4) a. a. O. 510 B ff.: .... *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ... ἰοῦσα .... αυτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη .... τοῦ νοητοῦ ... αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται ... αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη*, 532 A: ... *ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ, ἐὰν μὴ ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει .. οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας* (532 E), 533 C ff.

5) a. a. O. 534 E: ... *δοκεῖ ... ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ δια-*

Eine solche Ansicht zu kritisiren oder gar zu widerlegen, ist unendlich schwer. Mit gläubigen Ahnungen, kühnen Postulaten und sehnsuchtsvollen Hoffnungen geistreich verwoben, kann sie sich immer hinter die Ausflucht retten, dass die Sprache nur ein dürftiger, unzureichender Ausdruck für den eigentlichen Sinn und Gehalt dessen sei, was gefühlt und gedacht werde und dargestellt werden solle. Man kann mit kritischen Bemerkungen höchstens denen zu genügen hoffen, welche prinzipiell der Meinung sind, dass die Ethik in ein Gebiet des Geistes falle, das man auch mit der Sprache durchleuchten könne. Ihnen ist es aber auch alsbald deutlich, dass wir keine Ethik brauchen können, deren Grundbegriff aus derjenigen Sphäre absolut hinausweist, in welcher unsere irdischen Interessen und die Quellen und Wurzeln unserer durch Sprache ausprägbaren Begriffe liegen; dass Ethik, wie fein sie auch gefasst werde, doch immer der Ausdruck menschlicher, irdischer, nachweisbarer Gefühle sein muss, und dass eine wissenschaftliche Erklärung ethischer Begriffe nur auf dem üblichen Wege genetisch - analytischer Ableitung gefunden werden könne; und dass es überhaupt mehr als fraglich ist, ob irgend ein „Begriff" gedacht werden kann, der nicht sinnlichen Ursprungs ist: so dass das onus probandi dem Vertreter der reinen Vernunft zufällt. Er muss uns zeigen, dass seine Ideen und reinen Begriffe aus keiner sinnlichen Erfahrung nach den gewöhnlichen Gesetzen psychologischer Entwickelung entstanden sein können; er muss uns ihren Inhalt sprachlich bestimmter und klarer als mit blossen Analogien zu bezeichnen wissen. Wir möchten wenigstens von der Idee des Guten mehr erfahren, als dass sie in einem nicht sinnlichen und doch nach Analogie der Sichtbarkeit allein zu bezeichnenden Reiche das Analogon unserer Sonne sei, deren Licht nicht bloss die Farben sichtbar mache, sondern auch allem Sichtbaren Werden, Wachsthum und Nahrung reiche,

---

λεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων.

ohne selbst Werden zu sein [1]): Welche Aussagen von der Sonne — nebenbei bemerkt — nicht einmal wahr sind; denn nur das Leben, das organische Wachsthum ist — zu erheblicherem Theile, auf der Erde — von unserer Sonne abhängig, die selbst auch geworden ist und sich weiter in fortwährendem Wechsel und Wandel befindet; und die „Farben“ sind nicht etwas, was vor dem auffallenden Lichte an sich wäre und durch dasselbe nur zur Sichtbarkeit käme.

Indessen dergleichen Ausstellungen können billiger Weise bei Seite gelassen werden und stehen auch an sachlichem Werth unvergleichlich gegen die Cardinalfrage nach dem Sinn und Inhalt des überirdischen Guten selbst zurück.

Platon weiss uns über die Idee des Guten ausser dem Allgemeinen, was von allen Ideen gilt, dass Alles, was nach ihnen praedicirt wird, an ihnen „theil hat“, und um dieser „Theilnahme“ willen das Praedicat zulässt [2]), nichts über den Gehalt des Guten speziell mitzutheilen, was über jene gefühlvollen, aber vagen und schiefen Analogien, die Abneigung gegen die Vermischung mit der Lust und die zum Theil logischen, zum Theil mathematischen, zum Theil aesthetischen, zum Theil teleologischen Bestimmungen hinaus käme, die wir früher reproducirt und in ihrer Unzulänglichkeit erwiesen haben [3]).

Fassen wir aber die Lehre von der „Theilnahme“ selbst näher in's Auge, so ruht sie, abgesehen von der — irrthümlichen — Meinung, dass die Sinnenwelt im Grunde eine chaotisch wechselnde (heraklitisch fliessende) Materie ent-

---

[1]) Rep. 509 B: *Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.* Vgl. 516 B f.

[2]) Phaedon 100 C ff.: .... *ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη .... τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά .... καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω ... οὐκ .. ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ .... εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν ....*

[3]) Vgl. o. S. 71, 73, 34 ff., 40 ff, 44 f., 46 ff.

halte, welche nur widerwillig und unvollkommen die Ausprägung von Gesetz und Ordnung ertrage, auf der Voraussetzung, dass auch die Ideen nur mangelhaft im Irdischen zur Darstellung gekommen seien, und dass man zwar, um sie zu erkennen, von concreten Beispielen ausgehen könne, aber nur, um sie als Ansatzpunkte und Zuleitungswege[1]) zu dem wahrhaft Paradigmatischen und Reinen zu benutzen, das nur mit dem reinen Geiste erkannt werden könne. Um die Ideen des Gerechten, Guten und Schönen in ihrer Reinheit zu erkennen, dazu seien Augen und Ohren eher störend als förderlich; man müsse sich ihrer möglichst entäussern[2]).

Indessen so wenig wir — natürlich — gemeint sind, anzunehmen, dass es nicht erlaubt oder gar unmöglich sei, den aus der Vergleichung der Einzelfälle abstrahirten Vulgärbegriffen ähnliche, verwandte, und doch modificirte, verbesserte als Ideale gegenüberzustellen, — wir statuiren solche auf theoretischem Gebiete so gut, wie auf praktischem —: so kann doch keine Rede sein weder davon, dass für solche Verbesserungen Bedürfniss oder Möglichkeit in so universaler Weise vorliege, wie sie die Ideenlehre voraussetzt, noch dass solche Umwandlungen durch irgend etwas Anderes angeregt oder an irgend etwas Anderem in ihrem Werthe bestimmt werden könnten, als an menschlichen Be-

---

[1]) Sympos. 211 A ff.: ... *ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν .... ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον* .... Rep. 511 B: ... *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος .... οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς* ....

[2]) Rep. 507 B: .... *τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ.* Phaedon 65 D: *φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; φαμὲν μέντοι νὴ Δία. Καὶ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν; πῶς δ' οὔ; ἤδη οὖν πώποτέ τι. τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; οὐδαμῶς, ἦ δ'ὅς .... ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον .... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος .... ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν* ... 79 A: *τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις .... τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἐστὶν ἀειδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά .... δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές* ....

dürfnissen, noch endlich dass zu ihrer Ausbildung irgend ein Weiteres erfordert werde, als die gewöhnlichen Mittel aller Begriffsbildung: die Abstraction, Analyse, Combination, Privation, Analogie, Fortbildung in majus oder minus u. s. w.

Platon ist in eine ganz masslose und zweckwidrige Verehrung des abstracten Denkens, als ob es etwas spezifisch Anderes, durchweg Vornehmeres, absolut „Reines“ sei, hineingerathen. Und er hat die Thatsache, dass concentrirtes Denken, welcher Art es auch sei, alles rings umher vergisst, auch leiblicher Schmerzen nicht achtet und im Falle der Beachtung alles Warnehmbaren und zu grosser Hingabe an die leiblichen Bedürfnisse nicht aufkommen kann[1]) — bei der Neuheit der Sache[2]) entschuldbar, aber doch irrthümlich und für die Folgezeit verderblich — zur Verunglimpfung des Leibes und der Warnehmung selbst, auf der denn doch auch die abstractesten Gedanken letztlich ruhen, und an der sie sich immer wieder zu orientiren haben, aufgebauscht und gemissbraucht.

Was noch einmal die Idee des Guten anbetrifft, so wird man ja, nachdem der Sprachgebrauch fixirt und die für die Ethik brauchbaren Constituentien herausgesondert und genetisch erklärt sind, auf dem durch die Geschichte vorgelegten oder auf einem — aus Gründen — neuzueröffnenden Wege zu Modificationen und Umbildungen schreiten können, die dem Gegebenen gegenüber als Ideale zu bezeichnen sind. Aber etwas Jenseitiges und Substanzielles[3]) oder ursprünglich in der menschlichen Vernunft Gegründetes und bisher nur versteckt Gebliebenes würde man damit nicht, wenigstens in keinem relevanten Sinne dieser Worte, aufgestellt haben. Und die Beziehung auf die Lust dürfte man dabei schlechterdings nicht los werden; es gibt nichts,

---

[1]) Vgl. Phaedon 66 D.

[2]) Doch leistete schon Sokrates in der Concentration des Denkens Erstaunliches (vgl. Sympos. 220 C f.).

[3]) Selbst ein so begeisterter Platoniker wie Krohn bemerkt (der plat. Staat, S. 123), dass die Hypostase von Adjectiven kaum einem Verständniss mehr begegnen werde.

woran man das Gute sonst anknüpfen könnte. Auch Platon hat auf seinem Wege trotz aller Entschlossenheit des Wollens kein Resultat erlangt, was die Lust abstreifte und doch einen in sich gegründeten Werth des Guten herausstellte. Sein Versuch, der Ethik mit Metaphysik aufzuhelfen, ist eine wissenschaftlich unfruchtbare Velleität geblieben: wissenschaftlich unfruchtbare; denn culturhistorisch, praktisch ist er an verhängnissvollen wie an segensreichen Folgen fruchtbar genug geworden.

Eine verhängnissvolle Folge tritt gleich bei Platon selbst recht kräftig heraus; wir finden sie in seinem leben- und weltverachtenden Ascetismus, der historisch durch den Pythagoreismus hindurch auf orientalische (aegyptische mit eingeschlossen) Quellen zurückführt[1]) und in dem philosophischen Systeme Platons auf der substanziellen Unterscheidung von Körper und Seele und der Voraussetzung ruht, dass wir nur in einer Welt der Erscheinung leben.

Wir haben diesen Gedankengängen nunmehr unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

6. Das Thema des Phaedon. Die ascetische und die religiöse Seite der platonischen Ethik; die Unsterblichkeit der Seele.

Von einer Ansicht über Leib, Seele und Welt, nach welcher zwar allerdings der ganze Inbegriff von warnehmbaren Objecten, der eigene Leib mit einbegriffen, etwas radical Anderes ist, als das Bewusstsein von Seiten seiner

---

[1]) Steinhart, Einl. zum Theaetet, S. 61: „Gewiss können wir diese ideale (!) Auffassung als den Anfangspunkt einer bis dahin in Griechenland wenig gewöhnlichen, später aber sehr verbreiteten, mehr dem Orient angehörigen Lebensansicht ansehen; .... sie zuerst hat die contemplative Zurückgezogenheit von der Welt und die Gleichgiltigkeit gegen das praktische Wirken .... als eine wesentliche Forderung an die wahren Philosophen aufgestellt."

wechselnden Stimmungen und mit seinen abgeleiteten Vorstellungen, nach welcher aber diese polaren Gegensätze unauflöslich auf einander bezogen sind, insofern Bewusstsein nicht entsteht und fortbesteht ohne Relation auf warnehmbare Objecte und letztere in ihrer warnehmbaren Constitution nur da sind für warnehmende Subjecte; nach welcher weder Objecte noch Subjecte isolirt für sich, sondern nur correlativ für einander bestehen; nach welcher zwar die objective Welt, indem sie uns nach Raum und Zeit in's Unendliche weist und nur bruchstückweise in jedem gegegebenen Lebemoment zur vollen Actualität kommt, den Gedanken, sie möchte blosse „Erscheinung“ sein, in einem gewissen Sinne wohl nahe zu legen vermag, und welche die Möglichkeit, hinter oder über dem correlativen Sein ein absolutes zu denken, ebenso wenig leugnet, wie die Denkmöglichkeit anderer idealen und absoluten Begriffe, welche aber Ethik nur als eine Wissenschaft für die Welt der Erfahrung, der Erscheinung, der Correlation von Subject und Object zu fassen vermag: von solcher — der positivistischen — Ansicht war Platon weit entfernt; diese perhorrescirte er[1]).

Die Seele war ihm wirklich ein für sich bestehendes, unkörperliches, einfaches Wesen[2]), das belebende Princip alles Organischen, das ohne seine Action todt und starr wäre. Zwar hat er den Gegensatz von Seele und Leib so radical nicht gefasst als Descartes[3]); er gibt nicht bloss den Menschen sondern auch den Thieren, ja sogar den Pflanzen eine Seele[4]); aber die Keime auch zur cartesianischen Lehre liegen in ihm. Die Denkseele ist ein besonderer, göttlicher

---

1) Vgl. 1. Band, S. 183 ff.

2) Phaedon 79 B ff.: ... *Τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν εἶναι ἢ οὐχ ὁρατόν; οὐχ ὁρατόν. Ἀειδὲς ἄρα. Ναί .... ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι* .... 95 C: *ἰσχυρόν τι* ...

3) Vgl. 1. Band, S. 63 ff. Martin, Etudes sur le Timée I, 363: Platon est loin d'avoir défini la différence profonde de la nature pensante et de la nature corporelle.

4) Theaet. 167 B, Tim. 77 BC.

Theil der alle animalischen Seelen in dieser Beziehung überragenden Menschenseele.

Jede Seele ist nach ihm werthvoller als ihr Leib [1]). Was aus seinen — physiologischen — Processen zu ihr aufsteigt, ist ein Fremdes, das sie duldet, ein Leiden. [2]). Sie liegt in den Fesseln des Leibes [3]): es ist natürlich, dass sie sich nach Freiheit sehnt. Die Objecte, die sie jetzt vor sich hat, sind, durch leibliche Organe percipirt, selbst körperlich: ewig fluthendes Werden, Schwanken und Schweben zwischen Sein und Nichtsein, eine Welt, in der die wahrhaft, d. h. beständig, ewig seienden und in ihrem reinen Fürsichsein immer sich selbst gleichen Ideen niemals sind, sondern nur vorübergehend erscheinen [4]).

Diese dualistische und „idealistische" Kosmologie und Biologie hatte die Geringschätzung des Leibes und irdischen Lebens, der aus dem Leibe aufsteigenden Bedürfnisse und Interessen und der zu ihrer Befriedigung nothwendigen Güter und Arbeiten, weiter eine pessimistisch — melancholische Lebensansicht und einen allen Culturfortschritt lähmenden Ascetismus im Gefolge. Wir versuchen diese Ausläufer darzustellen.

Der Leib ist ein Grabmal, ein Kerker, eine Last der Seele [5]); sie erkrankt, wenn sie in ihn eingeht. Er hindert die geistige Freiheit, indem schon die regelmässige Ernährung unzählige Mühwaltungen auferlegt, die noch gesteigert werden, wenn er selbst krank wird [6]), Er hindert die concentrirte Forschung und die reine Erkenntniss [7]). Er hindert auch das Aufkommen des idealen Communismus und des

---

[1]) Vgl. Phaedon 91 D, Rep. 403 D, 445 AB, 585 D, 591 B, Gorg. 465 C, 477 C.

[2]) Vgl. Descartes, Traité des passions, art. 17, 19, 27 ff.

[3]) Rep. 514 B, 516 E, Phaedon 67 D, 82 E.

[4]) Rep. 514 A ff.

[5]) Gorg. 493 A, Phaedon 81 C, 95 D. Vgl. Brandis, Gesch. d. gr. röm. Philos. I, 86.

[6]) Phaedon 66 B.

[7]) Phaedon 65 A ff., 79 A ff., 83 A; 1. Band S. 57, Anm. 4; o. S. 75 f.

ewigen Friedens[1]). Man muss sich aus theoretischen und praktischen Gründen möglichst von ihm frei machen[2]). Das Leben ist kein so hohes Gut, dass es sich verlohnte, auf künstliche Mittel zu seiner möglichst langen Erhaltung zu denken[3]). Um Speise, Trank, Aphrodisia, Kleider und Schuhe muss man sich nicht mühen. Die Bedürfnisse sind auf das allernothwendigste Maass zu beschränken[4]); leiblicher Lüste, Begierden und Besorgnisse muss man sich überhaupt möglichst enthalten[5]); in ihnen liegt etwas Thierisches[6]). Jeder Genuss, den man dem Leibe gewährt, nagelt die Seele fester an ihn an[7]). Keiner führt übrigens zu einer dauernden Beruhigung und Befriedigung; den leiblichen Begierden dienen, heisst mit einem Siebe schöpfen oder am Gewand der Penelope weben[8]). Die Betriebsamkeit für Ansammlung materieller Güter muss man Andern überlassen[9]). Mauern, Häfen, Schiffswerfte u. s. w., womit die Politiker die Staaten gross zu machen glauben, sind ohne Sittlichkeit eitel Plunder[10]). Auch Gesundheit hat nur

---

[1]) Phaedon 66 C: *Καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι ἡμῖν γίγνονται.* Vgl. 68 B.

[2]) Vgl. o. S. 75, Anm. 2. Phaedon 65 D: .... *ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ* .... 66 E: *ἀπαλλακτέον αὐτοῦ .... ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη .... ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς .... χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι ... καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν ... μόνην καθ' αὑτήν.*

[3]) Gorg. 511 B, Phaedon 117 A u. ö.

[4]) Rep. 558 D ff., Phaedon 67 A.

[5]) Phaedon 64 D ff., 82 C, 83 B, 114 DE.

[6]) Rep. 586 A, 591 C.

[7]) Phaedon 83 C f.: .... *ἑκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἧλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ* ...

[8]) Gorg. 493 B ff., Phaedon 84 A: .... *ἀνήνυτον ἔργον πράττειν, Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν μεταχειριζομένης· ἀλλὰ γαλήνην* ....

[9]) Rep. 485 E: *ὧν γὰρ ἕνεκα χρήματα μετὰ πολλῆς δαπάνης σπουδάζεται, ἄλλῳ τινὶ μᾶλλον ἢ τούτῳ προσήκει σπουδάζειν.*

[10]) Gorg. 519 A: *ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν.*

Werth, wenn sie einer tugendhaften Seele dient[1]). Unrecht leiden ist besser als unrecht thun[2]). Wer die Ideenwelt geschaut hat, nimmt nur ungern, ja widerwillig an den gewöhnlichen Bestrebungen der Menschen theil[3]). Die Menge kämpft um die falsche Helena. Nur wer der reinen Contemplation sich ergiebt, findet wahre Lust: Lust der Seele, nicht des Leibes[4]). Um zur reinen Geistigkeit und zur Schau der Idee des Guten schon in diesem Leben zu gelangen, ist eine radicale Sinnesänderung, eine innere Umkehr nothwendig; diese ist die echte Philosophie[5]); die reine, freie Beschäftigung mit den Ideen ist die wahre Phronesis[6]).

Von hier aus war nur noch Ein Schritt zur Verherrlichung des Todes und zum Unsterblichkeitsglauben[7]). Das

---

[1]) Vgl. o. S. 46 f.; Rep. 591 C.: .... *οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν οὐδὲ τοῦτο πρεσβεύων, ὅπως ἰσχυρὸς ἢ ὑγιὴς ἢ καλὸς ἔσται, ἐὰν μὴ καὶ σωφρονήσειν μέλλῃ ἀπ' αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα ξυμφωνίας ἁρμοττόμενος.* [2]) Gorg. 469 C ff.

[3]) Rep. 500 B: *Οὐδὲ ... σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίπλασθαι.* 516 D: *δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν .... ἢ .... ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ .... ἐκείνως ζῆν;* 517 C: .. *οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.* Vgl. Sympos. 211 E: ... *εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές καθαρὸν ἄμικτον ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων ... καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς.*

[4]) Rep. 581 D ff., 584 E ff.: ... *βοσκημάτων δίκην .... ἀνάγκη .... ἡδοναῖς ξυνεῖναι .... εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις .... ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον.* 485 D: .... *περὶ τὴν τῆς ψυχῆς, οἶμαι, ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὑτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείποιεν.* Vgl. u. S. 89, Anm. 1.

[5]) Rep. 518 C: .... *ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη. τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τἀγαθόν,* 521 C: ... *ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.*

[6]) Phaedon 79 D: *Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ .... αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ .... τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.*

[7]) Vgl. ausser dem Phaedon: Rep. 496 E, 608 C ff., Gorg. 522 E ff.

ganze irdische Leben ist nun bloss noch ein Abschnitt einer ewigen Existenz, ein Jammerthal übrigens[1]), aus dem erlöst zu werden für den Weisen der höchste Gegenstand der Sehnsucht ist. Erst nach dem Tode kann er hoffen das Seiende ganz zu erkennen, wie es ist[2]). Die Erlösung geschieht durch Ablösung der Seele von dem Grunde alles Übels: der Materie, dem Leibe. Die Seele des Weisen sucht schon während des Lebens willentlich die Gemeinschaft mit ihm aufzuheben[3]). Der Tod ist Scheidung, Reinigung der Seele vom Leibe, Wiederherstellung ihrer Selbständigkeit[4]). Aller materiellen und socialen Verhüllungen entkleidet, wird nun ihre selbsteigene natürliche und erworbene Constitution sichtbar[5]). Für diejenigen, welche sich schon während des Lebens durch Hinwendung zum Intelligiblen und durch Ertödtung des Fleisches von der Sinnlichkeit frei und rein gemacht haben, thut sich nach dem Tode ein leidfreies, glückseliges Leben auf.[6]) Diejenigen aber, welche das Materielle für das einzige Sein halten[7]) und daher ihre Seele dem Leibe und seinen Lüsten in den Dienst geben, haben die schlimmsten Strafen und Bussen zu gewärtigen[8]). Platon ist selbst von dieser Aussicht fest überzeugt[9]). Das „Hier“ und „Dort“, „oben“ und „unten“ ist ihm ein stehender Gegensatz[10]). Für ihn

---

[1]) Theaet. 176 A ff.

[2]) Phaedon 66 E: ... *Εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστι κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασι· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὔ.*

[3]) Phaedon 80 E: .... *οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ... ἔχουσα εἶναι.*

[4]) Gorg. 524 B, Phaedon 64 C, 67 C, 70 A, 77 D, 78 B, 80 E.

[5]) Gorg. 524 D: *ἔνδηλα πάντα ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ .... τά τε τῆς φύσεως καὶ τὰ παθήματα, ἃ διὰ τὴν ἐπιτήδευσιν ἑκάστου πράγματος ἔσχεν ἐν τῇ ψυχῇ ὁ ἄνθρωπος* ... Rep. 611 B ff.

[6]) Phaedon 67 C, 84 B, 85 C, Theaet. 177 A.

[7]) Phaedon 81 B; vgl. Theaet. 155 E, Soph. 246 AC, 247 C.

[8]) Gorg. 493 f., 524 E ff., Theaet. 176 D, Phaedon 83 D, 113 D ff., Rep. 614 B ff.

[9]) Phaedon 63 E, Gorg. 523 A.

[10]) Vgl. z. B. Sympos. 245 D, 250 AE, Theaet. 176 B, Gorg. 527 A f., Rep. 484 C f., 496 E, 498 C, 529 A, Phaedon 67 E, 68 B, 69 C ff., 70 C, 95 C.

gibt es neben (über und unter) der Welt des irdischen Leibeslebens ein Reich der Geister. Ihre Zahl ist immer dieselbe[1]). Sie gehen in mancherlei Wandlungen ein.

Der Philosoph sucht durch eine Reihe von „Beweisen“ die Grundlagen seines Glaubens zu erhärten; doch stichhaltig ist keins seiner Argumente. Und seine das jenseitige Leben und die dasselbe mit dem Diesseits verknüpfenden Wanderungen und Wandlungen im Detail ausmalenden Erzählungen mag er selbst nur für freie, halbspielerische Phantasieschöpfungen und „Mythen“ ausgeben.

Unter den Argumenten für die Unvergänglichkeit der Seele beruht dasjenige, auf welches der Autor und seine Anhänger und Verehrer am meisten Gewicht legen, das sogenannte ontologische[2]) auf einer naiven petitio principii. Natürlich wird „die Seele“ unsterblich sein, wenn es sicher ist, dass es ihr „Wesen“ ist, lebendig zu sein und wenn man unter Wesen dasjenige versteht, was nicht aufgehoben werden kann, ohne die Sache selbst aufzuheben. Aber wir wissen von dieser sogenannten Seele nichts weiter, als was wir im Bewusstsein antreffen; und dieses spricht von „Lebendigkeit“ nur, so lange wir es haben, d. h. so lange wir eben leben[3]).

Es redet auch nicht von einer Substanz, sondern — innerhalb gewisser Grenzen — von einer persönlichen Iden-

---

1) Rep. 611 A.

2) Phaedr. 245 C: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον .... μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον .... ἀρχὴ δὲ ἀγένητον .... ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι* ... Phaedon 105 C: .... *ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὧι ἂν ψυχή, ἔφη .... Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; Ἥκει μέντοι, ἔφη. Πότερον δ' ἔστι τι ζωῇ ἐναντίον ἢ οὐδέν; Ἔστιν, ἔφη. Τί; Θάνατος. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται* ...

3) Vgl. Kant Kr. d. r. V., W. W. II, 292: „Denn wir selbst können aus unserem Bewusstsein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewusst sind und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind“.

tität zwar (die indessen zur Annahme einer metaphysischen Substanz in keiner Weise verpflichtet)[1], daneben aber auch von einem ruhelosen Wechsel nicht bloss der Inhalte, die ihm als Objecte vorschweben, sondern auch seiner eigenen Intensität und Klarheit[2]): welche letztere Thatsache Platon — unbegreiflicher Weise — geradezu leugnet[3]). Wir sind aber allerdings zu Zeiten mehr oder weniger „Seele"; zu Zeiten bei hellerem und stärkerem, zu Zeiten bei dumpferem und matterem Bewusstsein. Wer kann nun wohl angesichts dieses unablässigen Fliessens, von dem das Bewusstsein berichtet, mit Platon behaupten, dass die Seele dem ewig sich selbst Gleichen verwandter[4]) sei als der materiellen Welt im Raume. Andere waren der Meinung, dass eher die äussere Erscheinung etwas Stehendes, Bleibendes und Identisches an sich habe[2]). Jedenfalls halten wir in der objectiven Welt reservatis reservandis mindestens die Atome und die Naturgesetze für identisch und unvergänglich.

Die Atome sind uns ausserdem das „Einfache", Unauflösbare. Der Seele aber mag selbst Platon das Charakteristicum unauflösbarer Einfachheit, das unsterblichkeitsgläubigen Platonikern seitdem so unzählige Mal als Argument gedient hat, nur mit Einschränkung beilegen[5]); und er kann es auch nicht anders gegenüber seiner Lehre von der Dreigetheiltheit der Seele[6]). Er stellt freilich die vollkommene Zusammensetzung der Einfachheit gleich[7]): was aber, wenn diese „Vollkommenheit" die Unvergänglichkeit involviren soll, wiederum eine petitio principii ist. Wir unsererseits ge-

---

[1]) Vgl. Locke Ess. conc. hum. und. II, 27; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 454, Anm.

[2]) Vgl. 1. Band, S. 204, Anm. 1.

[3]) Phaedon 93 B: Ἦ οὖν ἔστι τοῦτο περὶ ψυχήν, ὥστε καὶ κατὰ τὸ σμικρότατον μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἧττον αὐτὸ τοῦτο εἶναι, ψυχήν; Οὐδ' ὁπωστιοῦν, ἔφη.

[4]) Phaedon 80 A.

[5]) a. a. O. B: ... ψυχῇ δὲ αὖ τὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου.

[6]) Vgl. o. S. 65, Tim. 69 C ff., 89 E.

[7]) Rep. 611 B, Tim. 41 B.

wahren im Bewusstseinsleben freilich neben der Vielheit der Inhalte und Strebungen auch eine bindende Einheit; aber wir wagen daraus nichts Weiteres für die Zeit zu schliessen, wo das Bewusstsein abreisst. Wir begnügen uns mit der Thatsache, wie sie liegt.

Von den übrigen platonischen Argumenten ist das in der Republik[1]) vorgetragene, dass die der Seele eigenthümliche „Krankheit": die Unsittlichkeit, sie nicht, wie die Krankheit den Leib ruinire, zwar hypothesi concessa thatsächlich richtig: das Bewusstsein als solches wird wenigstens nicht direct durch Unsittlichkeit beeinträchtigt. Aber das Argument selbst ist erstens ein wenig empfehlendes Corollar zu der sonst so oft zwischen körperlicher Gesundheit und seelischer Tugend aufgestellten Analogie. Zweitens würden Andere wahrscheinlich etwas Anderes als die Unsittlichkeit unter Seelenkrankheit verstehen; und dieses Andere beeinträchtigt allerdings die „Seele". das Bewusstsein, wie die Krankheit den Leib. Jedenfalls hat die Seele ihren Marasmus so gut wie der Leib.'

Die Rücksicht auf die ausgleichende Gerechtigkeit[2]), die weiter zur Begründung herangeholt wird, kann nur für ein Postulat des sittlichen Bedürfnisses ohne Beweiskraft gelten.

So bleibt, wenn man von dem in der Lehre von der Anamnesis enthaltenen erkenntnisstheoretischen Apriorismus[3]) absieht, der von dem Autor selbst nicht für ausreichend erachtet wird, die ewige Fortdauer der Seele zu begründen[4]) und an sich selbst hier[5]) kein Interesse für uns bietet, von den platonischen „Beweisen" nichts weiter übrig, als die nicht unrichtige und für die Ethik überhaupt wohl brauchbare, für die Thesis selbst aber völlig unmassgebliche Unterscheidung zwischen tastbarem, sichtbarem

---

[1]) 608 E ff.
[2]) Phaedon 107 C ff.; vergl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 174 f.
[3]) a. a. O. 72 E ff.
[4]) a. a. O. 87 A ff.
[5]) Vgl. 1. Band S. 59, Anm. 1.

Körper und dem, was aus seinen mechanisch auflösbaren Processen aufsteigt einerseits und den (mindestens vorläufig) nur nach psychologischen Gesetzen und aus Willensentschlüssen und dahinter stehenden Motiven erklärbaren immanenten seelischen Phänomenen andererseits. Gewiss ist es richtig, dass das Bewusstsein, die Seele nicht sichtbar ist[1]; nur kommt sie damit nicht in die von Platon daraus geschlossene Verwandtschaft mit seinen „Ideen“; die Ideen sind Objecte; die Seele steht immer auf der subjectiven Seite des correlativen Seins. Mag auch mindestens ein Theil der seelischen Ereignisse naturnothwendige Resultante leiblicher Processe sein, so sind doch auch wir der Meinung, dass das Bewusstsein vielem, was „Natur“ durch „mechanische“ Processe in ihm erregt und was es leidentlich bedroht, von sich aus selbstthätig entgegenhalten kann, dass der Wille in unserm Leben die entscheidende Führung hat und dass die willkürlichen Bewegungen unseres Leibes und unsere durch dieselben ausgeführten Handlungen nicht einseitig aus physicalischen Gesetzen erklärt werden können: was alles auch in Platons Erörterungen entweder direct (nur etwas übertrieben oder humoristisch gefärbt) oder implicite ausgesprochen ist[2]. Aber all dies lässt sich ja schlechterdings nicht zu Unsterblichkeitshoffnungen ausbeuten. Die führende Selbständigkeit des Wollens, die übrigens immer

---

[1]) Phaedon 79 C.

[2]) Phaedon 93 A ff.: .... *τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅ τι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχήν, ἄλλως τε καὶ φρόνιμον; Οὐκ ἔγωγε. Πότερον ξυγχωροῦσαν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα πάθεσιν ἢ καὶ ἐναντιουμένην; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε, οἷον καύματος ἐνόντος καὶ δίψους ἐπὶ τοὐναντίον ἕλκειν, τὸ μὴ πίνειν .... καὶ ἄλλα μυρία που ὁρῶμεν ἐναντιουμένην τὴν ψυχὴν τοῖς κατὰ τὸ σῶμα .... ἡγεμονεύουσά τε ἐκείνων πάντων .... καὶ ἐναντιουμένη ὀλίγου πάντα διὰ παντὸς τοῦ βίου καὶ δεσπόζουσα πάντας τρόπους ....* 98 C ff.: .. *ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῷ πράττει, κἄπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἑκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι ξύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων, καὶ τὰ μὲν ὀστᾶ ... τὰ δὲ νεῦρα .... ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι ... ἐμοὶ βέλτιον αὖ δέδοκται ... ἐπεὶ νὴ τὸν κύνα .... ταῦτα τὰ νεῦρα τε καὶ ὀστᾶ .... εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην ....*

eine relative bleibt, entwickelt sich erst allmählich aus psychischen Zuständen, die selbst so sehr von materiellen Verbindungen und leiblichen Processen abhängig sind, dass anfänglich auf das Bewusstsein fast ganz die Praedicate passen, welche Platon in seiner Widerlegung der Theorie, dass die Seele eine vom Leibe und seiner Zusammensetzung abhängige Harmonie sei, ablehnend und abschätzig zum Vortrag bringt[1]). Und alle überkommene und erworbene Kraft der Seele und ihres Wollens hört sofort zu wirken auf, wenn die Fügung des Leibes die natürlichen Bedingungen der Fortexistenz versagt. Platons Auseinandersetzungen gegenüber sehen wir keine anderen Mittel, unsere zum Theil ererbte, zum Theil von aussen angebildete, zum Theil selbsterworbene Persönlichkeit über den Tod hinaus fortzusetzen, als die, welche Diotima in Platons Symposion angibt: d. h. unsere Werke und unsere Kinder[2]).

Wichtiger für unsere Zwecke, als unbegründete Hoffnungen zu zerstören, ohne welche übrigens die praktische Ethik der Menschen, auch in Griechenland vor den Orphikern und Pythagoreern, Jahrhunderte lang ausgekommen war, die also doch wohl auch für die wissenschaftliche Ethik keine absolute Nothwendigkeit besitzen mögen: wichtiger ist der Hinweis auf die eigenthümlichen Charakterzüge, welche die Ethik durch die orphisch-platonische Unsterblichkeitslehre und die ihr von Platon zum Fundament gegebene Kosmologie, Biologie und Metaphysik erhalten hat.

Von der Ascetik und Weltflucht war schon die Rede[3]). Damit hängt zusammen die Loslösung des Individuums von socialen Aufgaben. Nach den extrem socialistischen und centralistischen Anwandlungen, von denen Platon in den ersten Büchern der Republik sich ergriffen zeigt, kommt es fast wie ein Abfall von sich selbst heraus, wenn er nun das Individuum zu einer solchen Wichtigkeit auf-

---

[1]) a. a. O. 92 E ff.

[2]) Vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. IV, S. 223 f.

[3]) o. S. 68 f., 79 f.

bläht, dass es ewig wie die Welt gesetzt und seine Geschichte in den universalen Weltprocess verflochten erscheint[1]). Bisher hatte man der Ethik ein so weites Gebiet der Herrschaft nicht eröffnet.

Die ganze wechsel- und wandlungsreiche, abwechselnd auf Erden und im Jenseits spielende Geschichte des Menschen wird auf die Voraussetzung gestellt, dass eine gewisse rein geistige, in Begriffen schwebende, contemplative Thätigkeit die höchste Aufgabe für uns sei; mehrfach wird dieselbe den ewigen Erkenntnissobjecten, den Ideen, gegenüber, als ein Schauen bezeichnet. Nur eine gewaltsame innere Umkehr kann schon in diesem Leben dazu führen[2]).

Es ist schon von Andern hervorgehoben worden, liegt übrigens auch auf der Hand, dass in allen diesen Aufstellungen einerseits für Aristoteles' Eudaemonie der wissenschaftlichen Forscher und für das Ideal des Weisen, wie die stoische Schule es aufzustellen liebte, und andererseits für die Anpreisung des streng ascetischen und beschaulichen Lebens bei den Neuplatonikern der Keim gegeben ist. Sie enthalten aber auch den Keim für die Lebensauffassung christlicher Märtyrer und Mönche und für die Jenseitigkeitshoffnungen des christlichen Volkes wie christlicher Theologen[3]).

Nachdem das Individuum erst einmal als etwas unvergleichlich und selbständig Werthvolles aus dem gesellschaftlichen Zusammenhange herausgelöst ist, kommt sofort als höchstes Ziel seines Strebens die individuelle Eudaemonie

---

[1]) Vgl. Phaedr. 245 C ff., Rep. 611 A ff., Tim. 41 A ff. — Auch sonst stellt Platon das Menschenleben unter so ausgeweitete Beziehungen, vgl. z. B. Legg. 903 B ff.; Phaedr. 270 C: *Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;* Wie Platoniker diese Ausweitung des Blickes auffassen, kann man z. B. an Siebeck, Gesch. der Psychologie, S. 177 sehen: „In der plat. Philosophie kommt zum ersten Male .... zum Bewusstsein, dass der letzte Grund für die erfahrungsmässige Eigenthümlichkeit des Seins und Geschehens im Ethischen zu suchen sei".

[2]) Vgl. o. S. 81, Anm. 5.

[3]) Vgl. Thom. von Aquino, Summ. th. I, 75 f.

oder Seligkeit wieder zum Vorschein: die reine Erkenntniss, das Schauen des ewig Seienden ist höchste Beseligung. Und die ganze Ethik läuft im Wesentlichen wieder auf das sokratische Unternehmen hinaus, den Menschen über die höchste Form der Glückseligkeit aufzuklären und ihm die Wege zu verreden, die von derselben abführen. Auch Platon bleibt trotz innerlichster Abneigung gegen die „Lust" Eudaemonist: er setzt nur an Stelle der niedrigen, trügerischen, gemischten, nicht ausreichend befriedigenden Lust die höchste, reinste, festeste, allgenugsame[1]). Es ist dies aber nach allem Ringen in letzter Instanz im Wesentlichen doch nur ein Rückfall in den calculirenden Egoismus des Dialogs Protagoras: welcher nur darum nicht mehr in die abstossenden Gelüste und Krafttrotzigkeiten des Kallikles[2]) sich ergiesst, weil die überschwängliche Erhebung des Blicks in's Jenseits für das irdische Leben soviel Maass, Selbstbeherrschung, Rücksicht und Entsagung zur Folge hat[3]), dass damit die gewöhnlichen Anforderungen sogar bei Weitem übertroffen werden, bis am Ende selbst die Ertödtung aller Sinnlichkeit und Eigensucht und das stille Unrechtleiden als das Räthlichste erscheint.

Die positivistische Ethik kann weder von jenen rettenden Verstiegenheiten, noch von den individualistisch-eudaemonistischen Einseitigkeiten Gebrauch machen und hofft

---

[1]) Vgl. z. B. Rep. 583 B ff.: ... *οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις .... Οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ ξυνόντες .... πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν, οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο .... ἀνάγκη καὶ ἡδοναῖς ξυνεῖναι μεμιγμέναις λύπαις, εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς .... ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορός φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς;*

[2]) Vgl. o. S. 17 f.

[3]) Phaedon 107 C: ... *εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον .... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι .... οὐδεμία ... ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.* Vgl. Theaet. 176 D ff., Gorg. 493 B f., 522 E ff., Rep. 608 C ff.

eine Theorie (nicht der Glückseligkeit, sondern des Sollens) gründen zu können, ohne in die Gefahren des Quietismus, der entwürdigenden Demuth und weichlichen Selbstbescheidung, der Schwärmerei für die Armuth, das Leiden u. s. w. hineinzugerathen, wie sie noch viel mehr als durch Platon selbst durch die spätere Ausbildung seiner transscendenten und ascetischen Grundgedanken besonders in christlicher Zeit[1]) eröffnet worden sind. Empfehlungen nach dieser Richtung mögen unter Umständen im Kampfe gegen einen alle Sittlichkeit aufzehrenden Materialismus und Egoismus eine gewisse Bedeutung erhalten können; an sich ist aller Ascetismus als solcher werthlos[2]). —

Schliesslich bedarf noch die religiöse Seite der platonischen Ethik eines Wortes.

Instinctiv bringt der religiöse Mensch die sittlichen Gebote, die an ihn ergehen, je unausweichlicher sie ihm erscheinen und je pietätsvoller er sie respectirt, gewöhnlich mit dem Willen der Gottheit in Verbindung, welche Anschauung sogar, wie wir sahen, in eine Form ausarten kann, nach welcher der blosse Wille Gottes als solcher der Ursprung und Grund aller Moral sein soll[3]).

Bei Platon spielt die Beziehung auf Gott und das Göttliche nicht überall die gleiche Rolle. Nur selten sieht er mit der Volksreligion die Anforderungen der aus überkommener Sitte oder aus selbständiger Erkenntniss abgeleiteten Pflicht als Willensäusserungen der Götter an. Eine Hauptstelle dieser Art[4]) sucht den bei seiner pessimisti-

---

[1]) Vgl. u. A. Matth. 5, 4; 9 ff.; 8, 19 ff.; 10, 37 f.; Luc. 6, 20 ff. 16, 19 ff.; 18, 22 ff.; o. S. 10 f. Luther predigte den revoltirenden Bauern erbarmungslos: Leiden! Leiden! Kreuz! Kreuz!

[2]) Vgl. J. Bentham, Introd. to the princ. of Morals and Legislation, ch. 2.

[3]) Vgl. o. S. 10 ff.

[4]) Phaedon 61 C ff. Vgl. auch Legg. 903 B ff., wo die Pflichten des Einzelnen — in pädagogischem Mythos (*ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν*) — als Bruchstücke des grossen auf das Beste des Ganzen gerichteten Weltplans Gottes dargestellt werden: *ὡς τῷ τοῦ παντὸς πιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα,*

schen Lebensanschauung naheliegenden Einwand zu entkräften, dass man ja die hoffnungsreiche Erlösung vom Leibe am bequemsten und einfachsten durch Selbstmord erreichen könne. Der Philosoph entgegnet: „Wir sind Eigenthum Gottes, der für uns sorgt; er ist unser Herr und Herrscher; er hat uns auf diesen Posten gestellt; wir dürfen ihn nicht eigenmächtig verlassen, sondern müssen warten bis er uns abruft"[1]): in welcher Wendung wie in einem typischen Beispiel noch ganz die kindliche Unterwerfung unter den höheren Willen, wie sie der religiösen Vulgärmoral eigen ist, ausgeprägt erscheint.

Verwandt mit dieser Stelle sind die nicht seltenen anderen, wo der im gewöhnlichen oder im eigenartig platonischen Sinne sittlich Handelnde gottgeliebt genannt wird; die Gottesgunst ist dabei als Gewähr für die durch die Sittlichkeit zu gewinnende Seligkeit gedacht; denn dem Gottgeliebten muss schliesslich Alles zum Besten dienen[2]).

Weiter wird die sittliche Aufgabe selbst als Anähnlichung an Gott bezeichnet[3]). Gott wird in diesem Sinne

---

ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ .... ὧν ἓν καὶ τὸ σόν .... μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν .... ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου. πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημιουργὸς παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται, πρὸς τὸ κοινῇ ξυντείνων βέλτιστον, μέρος μὴν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται .... eine Stelle, welche, indem sie den Centralismus, der in der Republik socialistisch war, kosmologisch wendet, den Gegensatz gegen die individualistische Ansicht der Unsterblichkeitslehre noch schärfer hervortreten lässt, als es dort geschah.

[1]) a. a. O.: *Οὐ θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτιννύναι .... ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν .... ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς* (67 A). Vgl. o. S. 49, Anm. 1.

[2]) Rep. 612 E ff.: .... *Τῷ δὲ θεοφιλεῖ ..... πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα ... ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι.* Vgl. 501 C, Symp. 212 A, Phaedr. 273 E, Phil. 39 E f. u. ö.

[3]) Theaet. 176 B: ... *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι .... οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος.* Rep. 613 B: ... *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.* Vgl. Phaedon 80 ff.

als gut, neidlos und gerecht charakterisirt[1]). Hieran schliesst sich die Wendung, dass es Aufgabe des Menschen sei, das Göttliche in das menschliche Leben einzubilden[2]).

Im Timaeus stehen dem höchsten Gotte oder Weltbildner als untergeordnete, schon geschaffene „Götter“ die Gestirne gegenüber, denen die Bildung des Lebendigen auf der Erde aufgetragen wird[3]).

Alle diese Ausdrucksweisen und Aufstellungen können — mit Ausnahme der zuerst erwähnten, ganz kindlichen, die aber auch aus der Consequenz des Systems herausfällt — als popularisirende Einkleidungen der Metaphysik und Kosmologie des Philosophen gefasst werden, wonach der letzte Grund alles Seins das Gute ist: Gott ist die Idee des Guten; wonach ferner die sichtbare Welt Erscheinung und Nachbild des Ideenreiches ist: die ewig sich selbst gleichen Ideen sind das Göttliche und göttlich ist das Leben in den Ideen und der Idee des Guten gemäss, göttlich auch die körper- und begierdenbefreite Geistigkeit[4]); wonach endlich alles Lebendige auf der Erde unter Einwirkung der Sonne und der übrigen Gestirne entstanden gedacht wird.

Platon hat ausser diesen gelegentlichen und geschmeidigen Anbequemungen im Interesse der Volkspaedagogik, die vulgäre Tradition reformirend, die Grundgedanken seines ethischen Systems in zweckmässig erdichtete religiöse Mythen gekleidet, die er selbst mit fast roher Bezeichnung Täuschungen und Lügen nannte[5]), seinem geistesaristokratischen Standpunkte gemäss ihre Auflösung in die philosophische Wahrheit nur einem kleinen Bruchtheile der Erwachsenen[6]) vorbehaltend; denn die Menge ist ihm von Natur

---

1) Theaet. 176 C, Tim. 29 E, Phaedr. 247 A, Rep. 379 A ff. 617 E, Phaedon 97 C, Phileb. 28 D ff.

2) Rep. 500 CD.

3) a. a. O. 39 E ff.

4) Vgl. Phaedon 80 A ff., Theaet. 176 E u. ö.

5) Rep. 376 E ff.; 459 C ff.: .... *συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας* ....

6) a. a. O. 428 E.

unphilosophisch, ganz unfähig, wissenschaftliche Einsicht zu gewinnen[1]).

Eine positivistische Ethik wird, indem sie es im Einzelfalle der sozialpolitischen und paedagogischen Technik überlassen muss, je nach den Zeitumständen die hergebrachte religiöse Einkleidung im Interesse der Unmündigen beizubehalten oder umzubilden — welche Umbildung, wenn sie praktisch wirksam werden soll, jedenfalls vorsichtiger und schonender anzufassen sein wird, als Platon vorschlug — die positivistische Ethik wird sich als Wissenschaft darauf beschränken müssen, den psychologischen und historischen Ursprung und Grund der moralischen Gesetze selbst aufzudecken und denselben den Weg zur Fortbildung anzuweisen. Da sie, wie alle positivistische Wissenschaft, nicht in der Lage ist, über den Kreis des erfahrungsmässig und nach Gesetzen der Erfahrung Constatirbaren hinaus Aufschlüsse zu geben, da sie insonderheit von dem absoluten Indifferenzpunkt und Urgrund alles correlativen Seins „Erkenntniss" zu haben nicht praetendiren kann, so wird sie zwar zugeben, dass diejenigen psychologischen Motive, welche Volksreligionen mit ihren Legenden und Dogmen zu erzeugen pflegen, vielfach auch bei der vulgären Begründung und Ausgestaltung der Moral mitgespielt haben und noch fortwährend mitspielen; sie wird aber für die wissenschaftlich Mündigen diese Beziehungen — wie Platon — abzustreifen suchen, ohne wie dieser es nöthig zu finden, die Ethik mit anderweitiger Metaphysik zu unterbauen.

Es liegt uns indessen zunächst ob, nicht sowohl die positivistische Ethik in ihre Verzweigungen und Consequenzen zu verfolgen, als die hauptsächlichsten Nachwirkungen der platonischen Ethik zu überblicken. Denn wie brüchig und unzureichend uns Platons Aufstellungen auch erschienen sind, so haben doch die in ihnen sichtbaren Motive das philosophische Denken der Folgezeit auf das nachhaltigste beherrscht. Es ist nothwendig sich mit den bedeutendsten Erscheinungen dieser Geistesrichtung auseinanderzusetzen.

[1]) Pol. 297 B, Rep. 494 A. Vgl. o. S. 58, Anm. 6.

Zweiter Abschnitt: Die späteren Ausgestaltungen der Ethik Platons.

7. Die vermeintliche Nothwendigkeit der Religion (und Metaphysik) für die Moral.

Unter den positivistischen Erinnerungen gegen die Ethik Platons, wie sie die vorigen Paragraphen darbieten, dürfte keine, soviel ich begreife, im Kreise der — bewussten und unbewussten — Platoniker einen grösseren Unwillen hervorrufen, als die zuletzt aufgestellte Behauptung, dass die wissenschaftliche Moral der Religion und Metaphysik entrathen könne und sich entschlagen müsse. Wenn man bedenkt, welcher Aufwand von Rhetorik allüberall und alltäglich gemacht wird, um die Religion als die unersetzliche und unverlierbare Grundlage aller Sittlichkeit darzustellen, wie viel Bemühungen ferner darauf gerichtet werden, den ethischen Ansichten einen metaphysischen Unterbau nicht bloss zu geben sondern als nothwendig zu erweisen, so möchte man fast glauben, dass die These, Religion und Metaphysik seien sowohl für die Begründung der Moral als Wissenschaft wie für die Erzeugung einer sittlichen Gesinnung entbehrlich, einen ähnlichen Eindruck hervorbringen müsste, wie Platon ihn erwartete, als er seinen Sokrates den befremdenden Satz aufstellen liess, dass die Leiden der Welt nicht eher aufhören würden, als wenn die Regierung der Staaten in die Hände der „Philosophen“ käme. Da sagte Glaukon: O Sokrates, Du hast eine solche Rede gethan, dass Jeder die erste beste Waffe ergreifend gegen Dich losgehen wird; wenn Du Dich nicht vertheidigst und ihnen entkommst, werden sie Dich sicher zu Schanden schlagen[1]).

---

[1]) Rep. 473 D ff.: .... ἡγοῦ ἐπὶ σὲ πάνυ πολλούς τε καὶ οὐ φαύλους νῦν οὕτως οἷον ῥίψαντας τὰ ἱμάτια γυμνούς, λαβόντας ὅτι ἑκάστῳ παρέτυχεν ὅπλον θεῖν ... οὓς εἰ μὴ ἀμυνεῖ τῷ λόγῳ καὶ ἐκφεύξει, τῷ ὄντι τωθαζόμενος δώσεις δίκην.

Wir fühlen die Verpflichtung, unsere Behauptung gegen Missverständnisse sicher zu stellen.

Wir sind weit davon entfernt zu leugnen, weder dass die ethischen Begriffe der Menschen grossentheils unter dem Einfluss religiöser Stimmungen und transscendenter Vorstellungen sich entwickelt haben, noch dass auch gegenwärtig das Gefühl des Sollens, der Pflicht, der sittlichen Verbindlichkeit für Viele, vielleicht für die meisten Menschen nur so weit lebendig und wirksam ist und begründet erscheint, als sie dasselbe mit dem Willen „Gottes“ in Zusammenhang zu bringen vermögen: das Pflichtgefühl erhält durch religiöse Beziehungen unter allen Umständen mehr Ernst, Würde, Feierlichkeit und Kraft[1]. Wir leugnen nicht, dass die Vorstellungen von Gott als dem allgegenwärtigen Urgrund oder dem allmächtigen Urheber alles sinnfälligen Seins, insonderheit unser selbst, als dem Ideal ferner aller sittlichen Vollkommenheit, als dem Lenker alles Weltgeschehens, der Alles zum guten Ende hinausführt, der auch für uns väterlich sorgt, aber andererseits uns auch straft, wenn wir wider seine Gebote handeln, dass die Gottesfurcht und Gottesliebe, das Gefühl der Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft u. dgl., dass die Erwartung persönlicher Fortexistenz behufs jenseitiger Belohnung und Bestrafung unermesslich viel zur Reinigung und Veredelung der sittlichen Anschauungen und zur Erziehung und Besserung der

---

[1]) Eine höchst drastische und zugleich so zu sagen prärogative Instanz dieser Art trat uns kürzlich in Kundgebungen des Fürsten Bismarck entgegen. Er soll nach den Aufzeichnungen von M. Busch „während des Krieges von 1870“ gesagt haben: „Wie man ohne Glauben an eine geoffenbarte Religion, an Gott, der das Gute will, an einen höheren Richter und ein zukünftiges Leben zusammenleben kann in geordneter Weise, das Seine thun und Jedem das Seine lassen, begreife ich nicht. Wenn ich nicht mehr Christ wäre, bliebe ich keine Stunde mehr auf meinem Posten ... Warum soll ich mich angreifen ... wenn ich nicht das Gefühl habe, Gottes wegen meine Schuldigkeit thun zu müssen .... Nehmen Sie mir diesen Glauben und Sie nehmen mir das Vaterland. Wenn ich nicht ein strammgläubiger Christ wäre, ... so würden Sie einen solchen Bundeskanzler gar nicht erlebt haben.“

Menschen beigetragen hat und noch für lange Zeit beitragen wird: reine und echte Frömmigkeit ist zu Thaten der Entsagung, Hingabe, Barmherzigkeit und Samariterliebe befähigt, zu denen das nüchterne Pflichtgefühl nur in seltenen Fällen und nicht annähernd mit derselben Nachhaltigkeit und Inbrunst sich angetrieben findet. Kurz: wir leugnen den culturhistorischen und paedagogischen Nutzen, den die Religiosität den Menschen gebracht hat und voraussichtlich noch weiter bringen wird, auf keine Weise.

Was wir leugnen, das ist die Möglichkeit, diese Gefühle Jedem zugänglich zu machen, das ist die angebliche Pflicht für Jeden sie zu haben, das ist die wissenschaftliche Beweisbarkeit der ihnen zu Grunde liegenden Ideen, das ist die vermeintliche sociale Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit, das ist der Anspruch, dass in ihnen etwas stecke, was übernatürlich geoffenbart und durch „Wunder" beglaubigt werden musste.

Die Glaubensvorstellungen beruhen auf keiner spezifisch anderen „Offenbarung", als die übrigen Geisteserzeugnisse des Menschen; sie stiegen und steigen natürlich und menschlich, oft nur allzumenschlich aus dem Bewusstsein empor. Wie wenig sie auf absolute Wahrheit Anspruch haben, beweisen sie durch sich selbst; die einzelnen Religionen, Kirchen und Confessionen stehen sich sogar dermassen einander widersprechend und feindlich gegenüber, dass der draussen Befindliche den Eindruck gegenseitiger Aufhebung erhält. Gewiss führen über die Sphäre des sinnlich und erfahrungsmässig Constatirbaren mancherlei Sehnsuchten, Bedürfnisse, Ahnungen, Hoffnungen und Phantasien hinaus; aber für keine ihrer Positionen kann ein irgendwie zulänglicher Beweis erbracht werden. Ebenso wie die Physik sich der transscendenten Ursachen entschlagen hat und mit immanenten Gesetzen auszukommen weiss, so muss auch die wissenschaftliche Ethik und Socialpolitik es versuchen, dem sittlich Guten ohne Excursionen in's Uebersinnliche seinen Werth zu gründen. Die ethischen Verbindlichkeiten wachsen aus menschlichen Verhältnissen natürlich hervor; wie viel

Unterstützung, Fortbildung und Vervollkommnung ihnen nachträglich auch aus religiösen Hilfsbegriffen erwachsen mag: das ursprüngliche Motiv, menschliche Freiheit durch moralische Normen zu binden, ist in irdischen Bedürfnissen gelegen. Und unzählige Male wird die Pflicht auch von denen erfüllt, welche nicht glauben um Gottes willen dazu verbunden zu sein. Wollte man selbst auch zugeben, was man schwerlich kann, dass religiöser Sinn, die Scheu vor dem unsichtbar Göttlichen früher dagewesen sei, als die Anfänge der Sittlichkeit: jetzt, nachdem die Naivetät und Jugendfrische des Glaubens von allen Seiten kritisch bedrängt und beeinträchtigt ist, darf man wohl mit Kant behaupten, dass nicht Religion die Pflicht, sondern eher das Pflichtgefühl die Religion wissenschaftlich zu stützen im Stande wäre[1]).

Es ist wissenschaftlicher Seits zu hoffen, dass Moral auf allgemeingültigerem, festerem und vorhaltigerem Grunde ruhe, als auf zarten Illusionen und einander widerstrebenden Glaubensvorstellungen. Jedenfalls muss es einmal versucht werden, den reinmenschlichen Grund aller Ethik und Sittlichkeit selbständig blosszulegen und zu erwägen, was er für sich zu wirken im Stande sei. Zumal da man sich doch nicht verhehlen kann, wie oft die Religion neben den segensreichen, der Sittlichkeit günstigen Wirkungen, die sie ausgeübt hat, für die Ausbildung der Humanität und aller ethischen Cultur unfruchtbar, ja schädlich und verderblich gewesen ist.

Die von der Religion als Gott wohlgefällig aufgelegten Übungen haben vielfach in unsittlichen, kindischen und grausamen Handlungen bestanden. Der religiöse Glaube

---

[1]) „Dasselbe gilt in Betreff der Metaphysik. Es ist an sich schon ein widersinniges Unternehmen, das Gewisse aus dem Ungewissen, das Klare aus dem Unklaren herleiten und ein in sich selbst der Festigkeit ermangelndes Gebäude auf einem schwankenden, völlig unsicheren Boden errichten zu wollen. Denn wenn auch unsere ethischen Begriffe noch einer festeren Begründung und klareren Fassung bedürfen, so sind sie doch noch viel gewisser und evidenter als die Gründe und Grundbegriffe der Metaphysik.“ (Ulrici, Naturrecht, 1873, S. 98.)

hat oft den wüstesten und einfältigsten Aberglauben und die hartnäckigste, aller Aufklärung widerstrebende Verdummung als Schatten nach sich gezogen. Nirgends findet man so leeres, grundloses und langweiliges und dabei so selbstgefälliges, trotziges und aufdringliches Phrasenthum als bei gewissen Gläubigen. Unter dem Deckmantel der Religion schleichen Herrschgier und Eigensucht umher. Religionsgemeinschaften sind es, welche staatlichen Ordnungen Unbotmässigkeit entgegenwerfen, welche den Frieden der Familien stören, welche die wissenschaftliche Forschung beeinträchtigen und befehden, welche frommen Betrug und heuchlerische, pharisaeische Maximen begünstigen, welche Ceremonien und opera operata über sittliche Gesinnungen stellen. Im Gefolge der Religionen geht soviel Menschenmäkelei, Intoleranz, Verdächtigung, Verketzerung, fanatische Verfolgungswuth, dass man schwer sagen kann, ob die religiöse Geistesrichtung mehr zur Verhetzung oder zur Versöhnung der Menschen beigetragen hat. Jedenfalls ist ihr Weg über Millionen von Leichen gegangen, zur Ehre des jeweiligen Gottes hingeschlachtet. Tantum relligio potuit suadere malorum! rief schon der römische Dichter aus: bei wie viel Leiden und Foltern hätte er seitdem die Religion als Rathgeberin antreffen können!

Angesichts dieses Sachverhalts sollten übrigens nicht bloss die Moralphilosophen, sondern auch die praktischen Staatsmänner die moralische abseits der religiösen Frage zu lösen suchen. Der Hochmuth, die Engherzigkeit und gegenseitige Verfeindung der Religionsparteien bereitet jedenfalls dem socialen Frieden und Fortschritt soviel Schädigungen, dass es fraglich ist, ob die moralische Wohlthätigkeit der Religiosität daneben so gross sei, um die ihrer unbenöthigten legal lebenden Bürger durch gelinden oder harten Zwang immer wieder an irgend ein concessionirtes Bekenntniss anzuschmieden. Dass alle Angehörigen eines Staates moralisch zu denken und zu handeln gewöhnt werden, ist politisch nothwendig; dass Alle religiös seien oder einer Kirchengemeinschaft angehören, das ist nicht noth-

wendig. Es ist zu hoffen, dass je mehr die Regierung in die Hände zwar nicht platonisirender Philosophen, wohl aber von Männern kommt, die frei von Selbstsucht und Standesvorurtheil rein für das wahre Wohl der Gesammtheit und die Förderung der Cultur besorgt sind, der Staat den Kirchen gegenüber seine sittliche Aufgabe besser verstehen werde als bisher. Jetzt genügt er in dieser Beziehung meist weder den positivistischen noch auch nur den platonischen[1]) Erwartungen: die platonischen Seelenhirten würden jedenfalls viele der Dogmen, die uns jetzt unter staatlichem Schutz und Nachdruck als unverbrüchlich heilige Lehrsätze und absolute Wahrheiten aufgedrängt werden, nur soweit zulassen, als sie moralischen Nutzen hätten und als sie als Surrogate und paedagogische Einkleidungen philosophischer Wahrheit betrachtet werden könnten.

8. Die sittlichen Normen aus dem Naturzweck abgeleitet. Aristoteles und Andere..

Einen eigenthümlichen, lange und weithin vorhaltig gewesenen metaphysischen Unterbau hat Aristoteles der Ethik gegeben, indem er den schon von den Sophisten, von Sokrates und Platon in dieser Richtung — von jenen destructiv, von diesen constructiv — benutzten Terminus Natur[2]) auf Grund seiner physicalischen und biologischen Anschauungen begrifflich ausgestaltete und in durchgreifender Weise mit den sittlichen Normen in Verbindung brachte.

Sokrates' und Platons[3]) Vorgange folgend, sah er die Hauptaufgabe der Ethik darin, das höchste Gut zu suchen. Die von Platon aufgestellten formalen Kriterien desselben[4]) eignete er sich an[5]). Aber er verzichtete darauf, das Gute

---

[1]) Vgl. S. 58, Anm. 8; S. 192, Anm. 5 ff.
[2]) Vgl. o. S. 3, Anm. 1; S. 47 f.
[3]) Vgl. o. S. 21, Anm. 2 f.
[4]) Vgl. S. 40, Anm. 2 f.
[5]) Nic. Eth. 1094a 2: καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

im Kosmos oder irgendwo in der Welt des Unbeseelten zu suchen oder an eine abstracte, jenseitige Idee zu binden; es war und blieb ihm ausschliesslich das concrete menschliche Gut, die für Menschen in diesem Leben erreichbare Eudaemonie[1]): wogegen wir natürlich — abgesehen von den durch den individual-eudaemonistischen Ausgangspunkt dem ethischen Sollen drohenden Gefahren[2]) — unsererseits nichts einwenden können. Es war ein gesunder Abstieg aus Platons überhimmlischem Orte auf die Erde und in den Kreis, in welchem unser Leben und unsere Interessen spielen.

Wenn es nun weiter galt, der gesuchten menschlichen Eudaemonie einen Inhalt zu geben, so gewann Aristoteles — eben vermittelst des Begriffes „Natur" — einen zwar logisch wenig motivirten, aber für das Ergebniss nicht ungeschickten Uebergang sogar auch zum Sollen.

Die Gedankenfolge ist diese: Die leblosen Naturkörper bewegen sich von Natur (*φύσει*) einsinnig, auf der Erde nach „oben" oder „unten", ihrem eigenthümlichen Weltorte zu. Die „natürlichen" Bewegungen des Lebendigen sind die functionellen Bethätigungen seiner „Seele"; in ihnen erfüllt es seine Naturbestimmung. Seine Natur ist sein „Zweck" (*τέλος*). Sie liegt in dem, was es bei völliger Ausreifung und Vollendung ist (auch den Kunstproducten kann man in diesem Sinne eine Natur zuschreiben)[3]). Die le-

---

1097^a 15 ff.: .... *τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες.. ... τέλειόν τι .... τὸ τελειότατον ... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ. ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν* ... ^{b}6: *φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν· τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ* ....

[1]) *Εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτὸ* (er hat sich darüber kritisch in der Metaphysik A 9 ausgelassen; vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienl. S. 62 ff.), *δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ* (Nic. Eth. 1096^{b}32 ff.); *τἀγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην* (1102^{a}15 f.).

[2]) Vgl. o. S. 21, 89 f.

[3]) Pol. 1252^{b}32 ff.: ... *ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν. οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας.* Vgl. o. S. 47 f.

bendigen Wesen auf der Erde gruppiren sich so, dass die vollkommneren die niedrigeren Formen des Daseins als Vorbedingung und Voraussetzung unter sich haben. Immer ist das Geringere des Besseren wegen da[1]). Pflanzen und Thiere hat die Natur des Menschen wegen gemacht[2]). Das animalische Leben erbaut sich auf der Grundlage vegetativer Processe; das menschliche Leben hat das vegetative und animalische Leibesleben unter sich. Das Wesen jedes Dinges besteht in seiner eigenthümlichen Natur, seiner spezifischen Differenz[3]). Das Wesen, die Natur jedes entwickelungsfähigen Dinges liegt in der Vollendung und Reife dieser seiner eigenthümlichen Natur[4]). Alles Lebendigen Aufgabe ist zu leben und sich zu bethätigen, sich zu bethätigen seinem eigenthümlichen Wesen gemäss, in dem ihm eigenthümlichen Werke[5]) und zwar so vollendet als möglich. Der Mensch vollendet seine Naturbestimmung in der vollkommenen, ausgereiften Bethätigung des spezifisch Menschlichen; dieses spezifisch Menschliche liegt in seiner Vernunft; dieselbe steht dem Unvernünftigen, Animalischen in ihm als ein Höheres, von Natur Werthvolleres gegenüber[6]). Der Mensch hat die Aufgabe, die Vernunft in

---

[1]) Pol. 1333 a 20: *ἀεὶ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν.*

[2]) Pol. 1256 b 15 ff.: *τά τε φυτὰ τῶν ζώων ἕνεκεν εἶναι καὶ τἆλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν .... ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.*

[3]) Met. 1038 a 19: *ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.* b 10: *πρώτη ... οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ ...*

[4]) de coelo 297 b 21: *δεῖ ἕκαστον λέγειν τοιοῦτον εἶναι ὃ φύσει βούλεται εἶναι.*

[5]) Nic. Eth. 1097 b 25 ff., 1106 a 13 ff. u. ö.; vgl. Platon Rep. 352 D ff.: *δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵππου ἔργον.*

[6]) Nic. Eth. 1097 b 24 ff.: .... *τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον ... ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ .... παντὶ ζώῳ. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος ....* 1102 a 23 ff.: *τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῷ καὶ φυτικῷ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι· τὴν τοιαύτην γὰρ δύναμιν .... θείη τις αν καὶ ἐν τοῖς ἐμβρύοις ... ταύτης μὲν οὖν κοινή τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φαίνεται· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα ... ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα*

seinem inneren Triebleben wie in dem äusseren Verkehr mit den Menschen[1]) zur Herrschaft zu bringen. Der sinnlichen Lust nachjagen heisst auf das Niveau des Thieres hinabsinken[2]). Nur wenn er der Vernunft gehorcht, ist er ganz Er selbst; die Vernunft ist sein eigentliches Selbst[3]). Die höchste Vollendung der Natur des Menschen stellt sich dar, wenn er, befreit von dem Drang der Begierden und der praktischen Geschäfte des Verkehrs und Staatslebens, die Vernunft rein für sich bethätigt, wenn er in reiner Contemplation und Theorie der Wissenschaft lebt[4]).

Dem Stadium der Erfüllung seiner Naturbestimmung entsprechend begleitet Freude, Befriedigung, Lust sein Thun und Treiben. Die Lust ist das natürliche Zeichen, dass aller Widerstand der niedrigeren Natur niedergeworfen und die eigenthümliche höhere Natur, sein eigentliches Selbst, zum Siege gekommen ist[5]). Die höchste Glückseligkeit ist die theoretische. Aber sie muss durch die praktische hindurchgehen. Und letztere ist nur zu erreichen durch consequente Gewöhnung in der von der Natur vorgeschriebenen Richtung[6]). Gewöhnung erst führt jene Fertigkeit und Leichtigkeit der Vernunftherrschaft herbei, welche Freude im Gefolge hat[7]).

μέντοι πῃ λόγου ... διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ... ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην .... τὰς μὲν διανοητικάς, τὰς δὲ ἠθικάς.

1) Nic. Eth. 1104ᵇ 13: *ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη.*

2) a. a. O. 1095ᵇ 19.

3) a. a. O. 1168ᵇ 25 ff.: .... *ὥσπερ δὲ καὶ πόλις τὸ κυριώτατον μάλιστ' εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶν ἄλλο σύστημα οὕτω καὶ ἄνθρωποι .... καὶ ἐγκρατὴς ... λέγεται τῷ κρατεῖν τὸν νοῦν .... ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος ....* Vgl. o. S. 52.

4) Nic. Eth. 1177ᵃ 12 ff.

5) Nic. E. 1099ᵃ 7 ff.: *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς .... ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος .... οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.*

6) Nic. Eth. 1103ᵃ 23 ff.: .... *ἑνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται* (ᵇ 21 f.).

7) Nic. Eth. 1104ᵇ 3ff.: *σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγι-*

Von hier aus wird eine Brücke zu socialpolitischen Reflexionen geschlagen, in denen gleichfalls die Natur eine Rolle spielt[1]).

Der Mensch kann die Höhe seiner Naturbestimmung nach Aristoteles in der Regel[2]) nur im Gemeinschaftsleben erreichen. Auf dasselbe wird er durch seine natürlichen Bedürfnisse aber auch mit solcher Nothwendigkeit hingewiesen, dass man sagen kann, er sei von Natur ein „politisches“ Wesen[3]). Aus Familien wachsen Gemeinden, aus Gemeinden der Staat hervor[4]); erst er gibt volle, abschliessende „Autarkie“. Er ist insofern ebenso natürlichen Ursprungs wie die Familie. Des „Lebens“ wegen entstanden, besteht er des vollkommnen Lebens wegen[5]).

Der Krieg ist ein nothwendiges Übel; er darf nicht um seiner selbst willen, sondern er muss des Friedens wegen geführt werden. Der Staat ist nicht des Krieges, sondern des Friedens wegen da[6]). Seine Hauptaufgabe besteht darin, durch Institutionen, Gesetze und Erziehung der Entwickelung der Naturbestimmung der Menschen behülflich zu sein; und vor Allem besteht sie darin, denjenigen, welche dazu befähigt sind, den Boden und die Musse für theoretische, wissenschaftliche Arbeit zu bereiten[7]).

νομένην ἡδονὴν ... 1174 b 23: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή ... οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.*

1) Vgl. o. S. 55 ff. 2) Ausnahmen: Pol. 1253 a 3 f.; 27 ff.

3) Nic. Eth. 1097 b 8: *τὸ δ' αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην .... ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος.* Pol. 1252 a 24 ff.: *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον.* Vgl. o. S. 57, Anm. 1 ff.

4) Pol. 1252 a 26 ff.: .... *ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν* (Mann — Weib; Herr — Sclave) *οἰκία πρώτη .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη .... κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι .... ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν.*

5) a. a. O. b 29: *γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δε τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.* Vgl. o. S. 100, Anm. 3.

6) Pol. 1334 a 14: *τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας.*

7) Pol. 1332 a 31 ff.; 1333 a 30 ff.; 1337 a 11 ff.

Das letzte Ziel aller staatlichen, häuslichen und selbsteigenen Erziehung ist (und muss sein), den naturgewollten Menschen zur Vollendung zu bringen. Er wird der grössten, jedenfalls der unverlierbarsten Glückseligkeit theilhaftig. Denn allerdings: auch den vollkommensten Menschen kann von aussen schweres, schmerzliches Unglück befallen. Man muss, um den Idealmenschen zu gewinnen, zu der vollendeten Humanität soviel Unterstützung seitens der zufälligen Umstände wunschweise hinzusetzen, dass jene Humanität Mittel und Gelegenheiten findet, sich ausgiebig zu bethätigen, und dass ihr heftige, schwere Schicksalsschläge — etwa solche, wie sie den Priamos betrafen — erspart bleiben[1]). Nicht als ob der vollkommene Mensch seine durchgebildete Charaktertüchtigkeit nicht auch im Unglück bewähren könnte; im Gegentheil: er wird es stolz, gross, schön und stark zu tragen wissen[2]). Aber die höchste Form der Glückseligkeit kann man ihm doch nicht zuschreiben, und insofern bleibt er hinter dem Ideal zurück[3]).

Da indessen über das Schicksal Niemand völlig Herr ist, so kann man dem Menschen als seine Arbeit und Aufgabe, als die Pflicht, die er erfüllen soll, nur dies zuweisen, dass er aus den gegebenen Umständen und Materialien ein so vollkommenes: durch Autarkie, Vernunftbethätigung und Eudaemonie so vollkommenes und „schönes“ Leben als möglich schaffe[4]). An erster Stelle werden darin

---

1) Nic. Eth. 1099ᵃ 31 ff.: *φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη ... ἀδύνατον γὰρ ἢ οὐ ῥᾴδιον τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα* .... 1179ᵃ 1 ff.: *οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα .... καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἂν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν* .... Vgl. Pol. 1331ᵇ 41 ff.

2) Nic. Eth. 1100ᵇ 20 ff.: *καὶ τὰς τύχας οἴσει κάλλιστα καὶ πάντῃ πάντως ἐμμελῶς ὅ γ' ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸς .... καὶ ἐν τοιούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.* Pol. 1332ᵃ 19 ff.: *χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς.*

3) Nic. Eth. 1100ᵃ 9 f.; Pol 1332ᵃ 20 f.

4) Nic. Eth. 1100ᵇ 36 ff.: *τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν .... οἰόμεθα .... ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ .... καὶ σκυτοτόμον ἐκ τῶν δοθέντων σκυτῶν κάλλιστον ὑπόδημα ποιεῖν* ....

immer die sittlichen Fertigkeiten stehen müssen; sie sind der wesentlichste und dauerndste Bestandtheil aller menschlichen Glückseligkeit[1]).

Die theoretische Eudaemonie des Aristoteles fällt so sehr aus dem Rahmen der gewöhnlichen ethischen Begriffe heraus, dass es am besten ist, sie ganz ausser Acht zu lassen. Fragt man nun aber in Beziehung auf die tiefere Stufe seiner Eudaemonie: die naturgewollte Herrschaft der sogenannten Vernunft im Bereiche der menschlichen Triebe und des socialen Verkehrs, worin sie sich näher darstelle, diese Bethätigung der „ethischen Tugend", so erhält man zunächst einen merkwürdigen Terminus dargereicht, der, wie verschiedene Aufstellungen bei Platon[2]), in pythagoreische Gedankenbildungen zurückzuweisen scheint[3]): Die Tugend, heisst es, stellt eine Mitte, ein Mittleres dar zwischen zwei Extremen, dem Uebermaass und dem Mangel[4]). Der Philosoph erweitert die platonische Liste der Tugenden[5]) und weist an jeder nach, zwischen welchen fehlerhaften Extremen sie liege: die Tapferkeit z. B. zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Knauserei und Verschwendung, die Freundschaft zwischen Schmeichelei und Feindseligkeit u. s. w.[6]). Die Mitte sei nicht „arithmetisch" zu nehmen; sie sei analog den angemessenen Speiseportionen bei der Ernährung zu denken[7]); es

---

1) Nic. Eth. 1100 b 9: *κύριαι δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας ..... περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετήν.* Vgl. o. S. 89, Anm. 1.

2) Vgl. o. S. 27, Anm. 4, 35 Anm. 1, 41 Anm. 1.

3) Vgl. Nic. Eth. 1106 b 30.

4) Nic. Eth. 1106 b 37 ff.: *ἐν μεσότητι οὖσα .... μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν ....*

5) Nic. Eth. 1107 a 33 ff.

6) a. a. O.: *περὶ ... φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης ... περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία ...... ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὢν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία, ὁ δ' ὑπερβάλλων, εἰ μὲν οὐδενὸς ἕνεκα, ἄρεσκος, εἰ δ' ὠφελείας τῆς αὑτοῦ, κόλαξ, ὁ δ' ελλείπων καὶ ἐν πᾶσιν ἀηδὴς δύσερίς τις καὶ δύσκολος ..*

7) Nic. Eth. 1106 a 37 f.: *οὐ γὰρ εἴ τῳ δέκα μναῖ φαγεῖν πολύ, δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτης ἓξ μνᾶς προστάξει ...*

komme auf das jedesmal Nothwendige, Richtige und Beste an; dabei müsse auf verschiedene Punkte Rücksicht genommen werden, z. B. auf den Ort, die Zeit, den Zweck, die Art und Weise; wie bei der Ernährung, dürfe man in all diesen Punkten über das richtige Maass und das, was jedesmal sein solle[1]), weder hinausgehen noch dahinter zurückbleiben.

Und dieses nach Umständen wechselnde Mittelmaass: wer bestimmt es in jedem Einzelfalle? Nach den Grundlagen der aristotelischen Ethik muss man erwarten, dass es die Natur bestimme. Aber dies würde die weitere Frage hervortreiben, womit wir diese Naturbestimmung treffen und erkennen? Welche Frage Aristoteles sich denn auch selbst vorlegt und dahin beantwortet, dass das Entscheidende die Vernunft (*λόγος*), die praktische Einsicht (*φρόνησις*)[2]) sei.

Er fügt sogleich aufrichtig hinzu, dass dies zwar richtig, aber in keiner Weise deutlich sei[3]). Verfolgt man nun, auf weitere Bestimmungen begierig, die sich anschliessenden Entwickelungen über die praktische Einsicht[4]), so sieht man sich zuletzt in den vitiösen Cirkel verstrickt, auf den

---

1) Nic. Eth. 1104 b 21 ff.: .. *φαῦλαι γίνονται τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν ἢ ἃς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὁσαχῶς ἄλλως* ..... 1106 b 21 ff.: *τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον* ... 1107 b 27 ff.: *ἔστι γὰρ ὡς δεῖ ὀρέγεσθαι τιμῆς καὶ μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἧττον* .... 1119 a 28: *ᾧ καὶ ὅσον καὶ ὅτε καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὥς* .... b 14 ff.: .... *μετρίως καὶ ὡς δεῖ* .. 1122 a 32 ff.: *οὐχ ὑπερβάλλουσαι τῷ μεγέθει περὶ ἃ δεῖ, ἀλλ' ἐν οἷς οὐ δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ λαμπρυνόμεναι* ... *τὸ πρέπον γὰρ δύναται θεωρῆσαι καὶ δαπανῆσαι μεγάλα ἐμμελῶς* .... *αἱ δὴ τοῦ μεγαλοπρεποῦς δαπάναι μεγάλαι καὶ πρέπουσαι*. ... 1123 a 19 f.: *ὁ δ' ὑπερβάλλων* .... *τῷ παρὰ τὸ δέον ἀναλίσκειν ὑπερβάλλει* .... *λαμπρύνεται παρὰ τὸ μέλος* ...., 1142 b 27: *ὀρθότης* ... *καὶ οὗ δεῖ καὶ ὥς καὶ ὅτι* ...

2) *μεσότητι* .... *ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* (Nic. E. 1107 a 1; vgl. 1104 b 24, 33, 1105 b 7), 1138 b 20: *τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει* .... *ἔστι τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν*. Vgl. 1144 b 22 u. ö.

3) Nic. Eth. 1138 b 25.

4) a. a. O. 1139 a 7 ff.; 1140 a 24 ff.

wir auch bei Platon stiessen[1]). Die Phronesis, wird entwickelt, sei diejenige geistige Fertigkeit, welche auf dem Gebiete, wo der Mensch mit seinen Handlungen eingreifen kann, ihn gut und richtig beräth, indem sie das ihm Zuträgliche auswählt[2]). Diese Fertigkeit bedürfe der richtigen Zielbestimmung. Dieselbe könne nur von dem sittlichen Charakter ausgehen; denn die Schlechtigkeit verderbe den Blick für die richtigen Prinzipien und Zielpunkte des Handelns[3]). Danach steht es also so: Auf die Frage, welches die gute Handlungsweise sei, werden wir an eine durch die „Vernunft" und praktische Klugheit näher zu bestimmende Mitte zwischen zwei Extremen verwiesen; aber die Vernunft trifft diese Mitte nur, wenn sie nicht durch Schlechtigkeit getrübt ist, wenn sie auf einer guten Gesinnung ruht. Der Cirkel ist offenbar.

Wollte man demselben etwa dadurch entgehen, dass man, so lange als der Charakter sich noch nicht dauernd dem Guten zugewandt hat, die Phronesis der Erzieher functioniren liesse, welche dann mit der ethischen Tugend zugleich das geistige Auge für die richtige Weise der Bethätigung zu schärfen hätten, so würde dieses Expediens einen regressus in infinitum heraufführen, den Aristoteles seiner ganzen Anschauungsweise nach gewiss perhorrescirt hätte[4]).

---

[1]) Vgl. o. S. 54.

[2]) Nic. Eth. 1140ᵃ 25 ff.: *δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα*, 1141ᵇ 13 ff.: *ὁ δ' ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.*

[3]) Nic. Eth. 1144ᵇ 7 ff.: *τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον ... τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ .... ἂν μὲν ουν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός, ἐπαινετή ἐστιν .... ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς ..... τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς ...... δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς αρετῆς.*

[4]) Vgl. meine Dissertation: *Εὐδαιμονία* Aristotelis .... quid velit et valeat, 1859, p. 4. Seine Unendlichkeitsscheu drängte ihm bekanntlich sogar ein kugelförmiges Weltall auf. Wir scheuen uns unsererseits weder vor unendlichem „Sein", noch vor unendlichen Idealen. Vgl. o. S. 78, 67, 1.

Aber auch abgesehen von der hiernach unaufgelöst gebliebenen Schwierigkeit, wie der Mensch die Mitte, wo die Bethätigung der Sittlichkeit liegt, richtig treffen möge: auch die zu Grunde liegende Anschauung, dass diese Mitte der Naturbestimmung entspreche, und weiter, dass die Natur uns in diesen mittleren (übrigens mit den athenischen Cardinaltugenden sich deckenden) Handlungsweisen den Hauptbestandtheil unserer Glückseligkeit praeformirt und in unsere Hand gelegt habe, ist völlig unhaltbar. Der ganze Gedanke hängt an der Voraussetzung untrennbarer Zusammengehörigkeit von Lust und naturbestimmter, d. h. sittlicher, tugendgemässer Thätigkeit. Wir können aber — innerhalb gewisser Grenzen — ebenso gut an andern, als an den nach landläufiger Ansicht sittlichen Handlungen Freude empfinden; es kommt alles darauf an, worauf wir eingewöhnt werden. Die sittlichen Gewohnheiten haben in vielen Fällen und Beziehungen keinen Lustvorzug vor den unsittlichen; letztere können sogar bei manchen Individuen in erblichen Anlagen eine beträchtliche Begünstigung zu freudebegleiteter Angewöhnung enthalten.

Aristoteles denkt aber auch an die individuelle „Natur" so gut wie gar nicht; Natur ist ihm nur das Spezifische. Die positivistische Ethik, welche den Thatsachen entsprechend nominalistisch und darwinistisch über die menschliche „Art" urtheilen muss, würde die aristotelische „Natur" zunächst zu individualisiren haben.

Aber auch in dieser Form sind die Grundgedanken des Stagiriten undurchbringbar. Die Naturen der Menschen, d. h. hier diejenigen Anlagen und Dispositionen, deren freie Entwickelung und Bethätigung Freude zu bereiten im Stande ist, sind so mannigfaltig und verschlungen, dass sie — wieder innerhalb gewisser Grenzen — nach den verschiedensten Seiten hin das gleiche innere Glück verheissen[1]. Gewöhnlich bestimmen äussere Umstände die Auswahl aus einer Reihe gleichwerthiger Möglichkeiten. Gerade Aristoteles,

---

[1]) Vgl. Nic. Eth. 1103^a 19 ff.

der die Ausübung der Sittlichkeit durchweg nach Analogie technischer Virtuositäten behandelte[1]), hätte begreifen müssen, dass es für die sittlichen Fertigkeiten ebenso wenig in der Natur bestimmte, eindeutig und fest vorgezeichnete Bahnen gibt, wie für artistische oder technische Vorzüge[2]). Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind gleich natürlich. Ja letztere würde sich von innen heraus noch viel regelmässiger entwickeln, wenn nicht etwas ganz Anderes als die innere Natur, wenn nicht das Gesellschaftsinteresse und die in seinem Dienste arbeitenden, die Natur oft schwer zügelnden Erziehungs- und Strafmassregeln fortwährend dagegen hielten. Es dauert lange und kostet Mühe, dem von Platon so schön bezeichneten Ziele sich zu nähern, dass die Menschen bös zu handeln entweder nicht mehr fähig oder nicht mehr Willens sind[3]). Und zieht man die aristotelische Zusammenstellung der Tugenden mit Virtuositäten heran, so halten sich diejenigen vielleicht doch für die grössten Lebensvirtuosen, welche, allen gesellschaftlichen Anforderungen, allen Normen, Gesetzen, Sitten zum Trotz, ihre Willkür und ihren Egoismus spielen lassen und auf ihre individuelle Weise „glückselig“ zu werden suchen; welche — platonisch geredet — jene „äusserste Ungerechtigkeit“ üben, gerecht zu scheinen und ungerecht zu sein[4]).

Dies führt auf den Cardinalpunkt des aristotelischen Irrgangs. Das sittlich Verbindliche kann überhaupt nicht an erster Stelle in demjenigen angesetzt werden, was uns selbst Befriedigung, Glückseligkeit schafft. Dies ist aber durchweg des Philosophen Voraussetzung[5]). Platon wird dem entsprechend sehr getadelt, dass er im Staate nur an

[1]) *ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ* (a. a. O. 1097 b 26), *ὥσπερ κιθαριστοῦ* (1098 a 9), *καθάπερ καὶ στρατηγὸν ... καὶ σκυτοτόμον* (1101 a 3) *ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν* (1103 a 32), *ὥσπερ εἰ τοῦ κιθαρίζειν* (Pol. 1332 a 25).

[2]) Vgl. o. S. 50, Anm. 4 f.

[3]) Vgl. o. S. 59, Anm. 5.

[4]) Vgl. o. S. 4, Anm. 2; S. 17 f.

[5]) Vgl. noch Nic. Eth. 1141 b 29 ff.: *δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα ...*

die Eudaemonie des Ganzen und nicht an die der Einzelnen dachte[1]): womit wir freilich — wenn auch aus andern Gründen — unsererseits auch nicht zufrieden sind[2]); das Individuum hat nicht bloss Pflichten, sondern auch Rechte; es ist mehr als Auge, Hand oder Fuss am Staatskörper; der Staat ist überhaupt kein Organismus im echten Sinne; seine Eudaemonie ist und besteht nur in dem Wohlgefühl seiner Bürger.

Die eudaemonistische Grundansicht des Aristoteles hat in Verbindung mit der Lehre von dem Naturzwecke noch eine weitere Consequenz gezeitigt, die im Interesse der Ethik abzulehnen ist, nämlich die, dass die sittlichen Aufgaben des Menschen nicht bloss überhaupt auf endliche, sondern sogar nur auf Ziele, die in diesem individuellen Leben erreichbar sein müssen, gerichtet sind. Von Pflichten, die über das Einzelleben hinausweisen, oder gar von unendlichen Aufgaben des Menschengeschlechts kam ihm bei seiner Scheu vor dem Unendlichen[3]) nichts in den Sinn.

Wenn man schliesslich die concreten Einzelvorschriften, welche aus der angeblichen Naturbestimmung bei Aristoteles fliessen, näher prüft, so stösst man immer wieder auf die zum Theil allgemeingültigen, zum Theil nationalbeschränkten Anschauungen seiner Zeit, hie und da durch individuelle Vorschläge de lege ferenda ein wenig modificirt. Man wird oft an das berühmte neuere Wort, dass

---

[1]) Pol. 1264ᵇ 17 ff.; vgl. o. S. 59, Anm. 6 ff.

[2]) Vgl. o. S. 60 ff.: Bei Aristoteles kommt der Tadel um so frappirender heraus, da er die oben (S. 62) gerügte Verwechselung von Staat und individuellem Organismus recht kräftig mitmacht (Pol. 1253ᵃ 16: *καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χείρ .....*).

[3]) Vgl. o. S. 107 Anm. 4. Nic. Eth. 1094ᵃ 18: *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ... καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν)* ..... 1097ᵃ 33: *εἴ τι τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος .... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστ' εἶναι δοκεῖ· ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτήν* ..., Met. 994ᵇ 13 ff.: *οὐδεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐθὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν.*

das Wirkliche das Vernünftige sei, erinnert; bei Aristoteles ist das wirklich Geltende oder das ihm selbst Plausible das „Natürliche“.

Der frappanteste Beleg für diesen Sachverhalt ist die Theorie des Philosophen von der „natürlichen“ Sclaverei. So wenig er geneigt ist, alle Ausschreitungen der Praxis zu vertheidigen, so bekämpft er doch die radical mit dem Hergebrachten brechende Ansicht derer eifrig, nach welchen die Sclaverei und die ihr entsprechende despotische Herrschaft überhaupt wider die Natur und nur eine willkürliche, auf Gewalt beruhende positive Einrichtung sein sollte[1]). Dass die Sclaverei in der Natur begründet sei, beweist er zunächst — sehr wunderlich — durch Analogien: Wie es unbeseelte Besitzthümer gibt, so muss es auch beseelte geben; an die Hausthiere schliesst sich, die Reihe natürlich fortsetzend, der Sclave an; nur die Ärmeren müssen sich mit Hausthieren begnügen[2]). Wie es für technische Unternehmungen Handlanger gibt, so bedarf man auch für umfassende praktische Pläne der Diener; solche Diener sind die Sclaven u. s. w.[3]) Der durchschlagende Gesichtspunkt ist[4]): Es gibt unter den Menschen so auffallende, in der Natur begründete Unterschiede, nicht bloss des Leibes, sondern auch der intellectuellen und moralischen Begabung, dass es für gewisse Menschenklassen vortheilhafter ist, wenn sie nicht nach ihrem eigenen Willen leben, sondern als Sclaven dem Willen Anderer eingefügt werden[5]). Es ist recht, sie im Falle des Widerstrebens — wie die Thiere — in die von der Natur ihnen zugewiesene Lebensstellung mit Gewalt hinein zu bringen[6]).

---

1) Pol. 1253 b 20 ff.: ... *παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι, τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν ... βίαιον γάρ.*

2) *ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησιν ἐστίν* (Pol. 1252 b 11).

3) Pol. 1253 b 23 ff.

4) Es darf vielleicht angemerkt werden, dass derselbe einigermassen mit der Lehre von der spezifischen Menschennatur contrastirt. Vgl. o. S. 101.

5) Pol. 1252 a 34, 1254 a 14, 1255 a 2, b 5.

6) Pol. 1256 b 23 ff.: *ἡ γὰρ θηρευτικὴ .... ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ*

Ein Unbefangener hätte es vielleicht diesen Thesen gegenüber als eine disputable Sache betrachtet, ob es wirklich Menschen gibt, die so thierisch zurückgeblieben oder so verwildert sind, dass es — und zwar nicht bloss für sie, sondern auch für die Gesammtheit — vortheilhaft wäre, sie den Thieren gleich dauernd unter Zwang zu halten. Wir haben übrigens factisch Fälle solcher Art in Verbrechern, Unzurechnungsfähigen und unheilbar Arbeitsscheuen jederzeit vor uns. Es ist aber eine unnütze Einmischung von Hypothesen in Thatfragen, diese Ermittelungen durch die Rücksicht auf einen vorgeblichen Naturwillen zu verwickeln, zumal doch auch diese sogenannte Natur nur so weit für die praktische Schlussfolgerung verwerthet wird, als sie in persönlichen Vortheilen zum Vorschein kommt. Gerade so, wie auch sonst der Naturzweck nur in der mit der Thätigkeit verknüpften Lust erkennbar ward.

Die Nutzenfrage, abgelöst von dem vorgeblich dahinter stehenden Naturwillen zu stellen, ist in unserm Falle um so räthlicher, als unser Philosoph selbst zugestehen muss, dass jener Wille der Natur oft nur verkümmert zum Ausdruck kommt. Oft wolle die Natur Etwas, vermöge es aber unter Entwickelungswiderständen nicht durchzubringen[1]). Da mag es wohl manchmal geschehen, dass naturgewollte Herrscher factisch wie „Sclaven“ verkümmert und verkrüppelt in's Leben treten, wie Sclaven aussehen und wie Sclaven denken, und trotz der Natur und dem Willen der Natur wie Sclaven behandelt werden.

Nach all diesem können wir nicht anders: wir müssen den metaphysisch-teleologischen Unterbau, welchen Aristoteles der Ethik zu geben versucht hat, im Wesentlichen als misslungen betrachten; welche Verurtheilung natürlich die Anerkennung nicht ausschliesst, dass auf dieser Grundlage mancher ansprechende, brauchbare und feine Gedanke zur

---

θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον.

1) Pol. 1254b 27ff.: *βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις* ..... 1255a f: ...... *ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.*

Aufstellung gekommen ist. Was uns aber hier nicht zu beschäftigen hat; wir werden seiner Zeit von dem einen oder andern dieser Gedanken unten Gebrauch machen[1]).

Der Terminus Natur hat auch nach Aristoteles in der Ethik eine weitreichende Verwendung gefunden. Einmal ist es die Natur des Menschen, ein ander Mal die Natur der Dinge und Verhältnisse, was die sittliche Handlungsweise bestimmen soll. Man kann nicht sagen, dass mit Wendungen dieser Art irgend Etwas zu Tage gefördert worden wäre, was nicht auch ohne sie so fest gestanden hätte, wie es jedesmal gerade stand. Der Ausdruck ist eine jener Abbreviaturen und Devisen geworden, in welche Schulen und Parteien ihre Grundgedanken zu verdichten pflegen.

Das Schlagwort hat zunächst Stoikern wie Epicureern[2]), hat also zur Bezeichnung innerlich grundverschiedener Normen gleich gut gedient. Als mit den Neuplatonikern orientalische Ascetik und Ekstatik verheerend über alles „Natürliche", Irdische und Menschliche hereinbrach, hörte vorläufig die Berufung auf die Natur als normative Potenz auf. Die mittelalterliche Kirche und Wissenschaft war mehr oder weniger, weil transcendent und auctoritätsgläubig, naturfeindlich gestimmt. Als aber mit der Renaissance gegen die scholastisch-spiritualistische Geistesrichtung eine Reaction sich Bahn machte, war sogleich das Feldgeschrei „Natur" wieder am Platze. Naturreligion nannte Lord Herbert von Cherbury gewisse von ihm ausgesonderte Kernwahrheiten des Christenthums. Naturrecht nannte Hugo Grotius unter Anlehnung an einen altrömischen Begriff[3]) gewisse aus der Menschennatur, aus der Sprache, Vernunft und geselligen

---

[1]) Vgl. auch o. S. 66, Anm. 4.

[2]) τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, naturae convenienter vivere. Vgl. Herbart, WW., IX, 244, 316; unten § 17.

[3]) Vgl. M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, S. 305 ff.

Natur des Menschen — seiner Meinung nach — ableitbare, durch den (ciceronianischen) consensus gentium bewährte einfache Menschenrechte, wie das Recht auf Leben, Freiheit, Integrität des Leibes, sowie die Verbindlichkeit, die Verträge zu halten. Natürliche Theologie nannten die Rationalisten des vorigen Jahrhunderts die Summe der unabhängig von der Offenbarung gewinnbaren religiösen Dogmen. „Natur" predigte in schillerndem Sinn und im Gegensatz gegen einige Ausartungen der modernen Civilisation J. J. Rousseau. Natur! jubelten ihm unter Herders Führung die deutschen Jünglinge der Sturm- und Drangperiode nach. Auf die natürlichen Menschenrechte berief sich die französische Revolution wie Kant. Natur ist auch heute noch der Terminus, den Alle diejenigen gern im Munde führen, welche für das grundlegend Normative nicht mit den Gläubigen jederzeit Gottes Willen in Anspruch nehmen mögen.

Am gewöhnlichsten, aber auch in ihrem Ergebniss am widersprechendsten sind, so viel ich beobachten kann, die Berufungen auf die Natur, wenn es gilt die Verhältnisse der Geschlechter zu regeln. Die Geschlechtsdifferenz für so bedeutungslos zu halten, wie Platon[1]), oder gar wie unter Berufung auf Jes. 56, 3 gewisse christliche Gnostiker[2]), das fällt heute wohl Niemand ein; wenn irgendwo, spricht hier deutlich die Natur, was sie „will". Aber in welcher Form dieser Wille ausgeführt werden soll, darüber herrscht unter gleicher Berufung auf die Natur äusserste Meinungsverschiedenheit. Dem Einen ist die Monogamie, dem Andern die Polygamie, dem Dritten die Ehe auf Zeit oder die ganz freie Liebe das allein Natürliche. Unter Berufung auf dieselbe Natur wird einmal das Weib als die Sclavin des Mannes oder unmündig wie das Kind, ein ander Mal als der zartesten Schonung oder sogar Verehrung würdig betrachtet u. s. w. Für den Unbefangenen liegt die Sache so: Er erkennt gewisse Reize als gegeben an, nennt sie

---

[1]) Vgl. o. S. 57, Anm. 7. [2]) Clemens, Strom. 3, 13.

vielleicht auch Antriebe der „Natur"; aber er behandelt es als eine ganz offene und nicht durch die Berufung auf die Natur, sondern anderweit zu beantwortende Frage, wie viel von jenen natürlichen Antrieben — aus sittlichen Gründen — befolgt werden darf und soll. Der Mensch braucht nicht und hat die Befugniss nicht, sich ohne Weiteres zum Sclave der „Natur" zu machen. Als das Unnatürlichste müssten gewiss Virginität und kinderlose Ehe gelten, werden auch gelegentlich so praedicirt; und doch sind sie — sittlich betrachtet — jene nicht unerlaubt, zeitweilig sogar sittlich geboten[1]) und die Fortsetzung dieser nicht verwerflich. Und manche Frauen sind „von Natur" unfruchtbar.

Meist ist „Natur", wie gesagt, weiter nichts als eine bequeme, oft nicht einmal besonders glückliche Verdichtung anderweit begründeter Gedanken. Es ist leicht an einem paar Beispielen dies deutlich zu machen. Sehr schön sagt Goethe im Wilhelm Meister: „Wenn die Natur verabscheut, spricht sie es laut aus . . . das Geschöpf, das falsch lebt, wird früh zerstört. Unfruchtbares, kümmerliches Dasein, frühzeitiges Verfallen . . . das sind die Früchte, die Kennzeichen ihrer Strenge". Aber wovon der grosse Dichter und Lebensphilosoph abrathen will, das liess sich füglich auch ohne die Zuhilfenahme des vieldeutigen und abgegriffenen Wortes durch den blossen Hinweis auf die strengen Folgen verreden. Nach Kant widerspricht der Selbstmord der Bestimmung der Natur[2]). Aber die Natur zerstört ja fortwährend selbst das Leben, zu dessen „Beförderung", wie der Philosoph sagt, sie „antreibt." Und die Beförderung, die sie will, ist oft wider die Pflicht. Letztere gebietet oft, das Leben zu opfern. Sie

[1]) Vgl. die Erörterung des Widerstreits zwischen Zeugungskräftigkeit und Unfähigkeit, eine Familie zu erhalten, bei Kant im „Muthmassl. Anfang der Menschengesch." (WW. VII, 374 Anm.); es ist derselbe nur eins der dort ventilirten Beispiele des Widerstreits zwischen Naturbestimmung und sittlicher Bestrebung überhaupt. Übrigens ist der kleine Aufsatz auch sonst lehrreich theils für die Leerheit und Willkürlichkeit, theils für die moralische Unbrauchbarkeit des sogenannten „Naturzwecks".

[2]) Grundl. zur Met. der Sitten (WW. VIII, 48).

ist es auch, die den Selbstmord verbietet. Es gilt, für beides zu sagen: warum? Die Natur ist zu beidem unzureichend. Besonders ausgiebig operirt Ihering im „Zweck im Recht“ mit der in der Natur der Dinge selbst liegenden Bestimmung[1]): Die „Natur“ zeichnet dem Hausherrn, dem Richter seine Stellung vor; die dem Einzelnen aufzuerlegenden Opfer ergeben sich „aus der Natur des Gesellschaftsverhältnisses“; Ehelosigkeit ist gegen die „Natur“; Gemeinsamkeit der öffentlichen Wege, Plätze, Flüsse ist ein durch die „Natur“ selber vorgezeichnetes Verhältniss u. s. w. Aber schwerlich kann auch hier die Berufung auf die Natur irgend etwas begründen, was nicht anderweit, z. B. durch die Rücksicht auf das allgemeine Beste oder die Gerechtigkeit schon hinlänglich begründet ist oder leicht zu begründen wäre.

Die wunderlichste Form nimmt der Natur-Appell an, wenn das Massgebende nicht als Natur überhaupt, sondern als die höhere, als die wahrhaft eigene, als unsere wahre, ideale u. s. w. Natur angesprochen wird[2]): wo denn die leere Tautologie und öde Wortweisheit aus allen Fenstern herausschaut. —

Mit den aristotelischen Gedankenläufen hat Christ. Wolfs Moral[3]) einen — übrigens mehr als zufälligen — Zusammenhang. Die Forderung: „Du sollst dasjenige thun, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommen macht“, wird als Gesetz unserer vernünftigen „Natur“ gefasst. Doch spielen in dem Inhalt der Vollkommenheit ausser der aristotelischen Teleologie[4]) noch aesthetische[5])

---

[1]) Zur Abwechselung findet sich dort für „Natur“ auch der Terminus „Idee“ ein: „Idee des Eigenthums, der Gesellschaft“ u. s. w.

[2]) Vgl. z. B. Spir, Moralität und Rel.[2] 1878.

[3]) Vgl. Philosophia practica universalis, ... Pars posterior .... qua omnis praxeos moralis principia inconcussa ex ipsa animae humanae natura a priori demonstrantur, 1739.

[4]) Vgl. o. S. 99, Anm. 5; 101, Anm. 6.

[5]) Philos. pr. § 9: Perfectio vitae moralis consistit in consensu actionum liberarum omnium inter se et cum naturalibus .... Enimvero in

und anderweitige Bestandtheile des Platonismus mit, die erst später behandelt werden können. —

Die Individualisirung des aristotelischen Naturbegriffs, die wir oben als eine für uns Moderne nothwendige Mindestforderung herausstellten, hat in Folge der zum Theil dem Christenthum, zum Theil der fortschreitenden Aufklärung und Emancipation zu verdankenden — übrigens schon bei Platon angelegten[1]) — Erhöhung des Werthes der Einzelpersönlichkeit eine breite Ausführung gefunden. Nach dieser Wendung des Gedankens ist jedem Menschen eine eigenthümliche Idealnatur als Zielpunkt seines Strebens vorgesetzt; oder wie einer der geschmackvollsten Vertreter dieser Ansicht — Schiller (unter Berufung auf Fichte) — sich ausdrückt: „Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit übereinzustimmen die grosse Aufgabe seines Daseins ist[2])“. Indessen schwerlich enthält die individuelle Anlage nur Eine Idealform der Reife in sich[3]); schwerlich hängen die individuellen Ideale ausschliesslich von unserer Natur ab; und schwerlich ist es unsere sittliche Aufgabe, eines derselben so lücken- und opferlos als möglich durchzusetzen-mögen darüber auch noch so viele Ideale Anderer zu Grunde gerichtet werden. Die ganze Auffassungsweise krankt an der aristotelischen Eudaemonisirung der Sittlichkeit. Und nimmt man, um die angedeuteten Irrthümer zu verbessern, in die individuelle Bestimmung und den „idealischen Menschen“ die Anforderungen der Umgebung mit auf, so geht der ganze Ansatz in die leere Tautologie und Wortkrämerei über, die wir oben[4]) in der Berufung auf „unsere höhere, wahre und ideale Natur“ kenntlich machten. Abgesehen davon, dass die individuelle Naturbestimmung die nothwendige Vereinzelung noch gar nicht aus-

---

consensu qui, datur in varietate seu qui est plurium a se invicem differentium in uno, perfectio consistit. Vgl. o. S. 43 ff.; unten § 10.

[1]) Vgl. o. S. 87 f.

[2]) Briefe über aesth. Erziehung, Br. 4.

[3]) Vgl. o. S. 108 f.

[4]) vor. S.

reichend gibt: bei dem unablässigen Wechsel der Umstände müsste das Individuelle nach dem Temporären, wohl gar Momentanen zu noch weiter detaillirt werden. —

Endlich verdienen im Zusammenhaug mit der physicoteleologischen Moral des Aristoteles noch zwei Gedanken Erwähnung, welche wir der romantischen Fäulnises unseres Jahrhunderts verdanken.

Der eine hat die aristotelische Voraussetzung, dass alle niedrigeren organischen Formen nur der Menschen wegen da sind und dass auch unter den Menschen ganze Classen von der Natur zu „Sclaven" bestimmt sind[1]), zu der Meinung ausgebildet, dass der höchste Zweck alles Lebens und Treibens der Menschen doch nur der sei, jene aristokratischen Individuen zu erzeugen, welche höhere Culturideale hinstellen, oder wie Andere, noch deutlicher werdend, sich ausdrücken: um „Genie's" zu produciren, etwa wie — Arthur Schopenhauer und Richard Wagner: woneben uns Andern dann nur die Rolle zufiele, diesen bevorzugten, genialen Naturen die Existenz und die freie Entwickelung zur höchsten Vollkommenheit zu ermöglichen, dem Werden und glücklichen Gedeihen dieser schönen prächtigen Blüthen der Menschheit so zu sagen den Humus zu bereiten.

Indessen: abgesehen davon, dass vielleicht selbst der Natur es mehr auf die Früchte als auf die Blüthen ankommt; für uns sind jedenfalls die nützlichen und brauchbaren Früchte mehr werth, als die schönen Blüthen. Sollte die allgemeine Freude an den Wirkungen der Genie's die Beeinträchtigungen nicht aufwiegen, die wir durch ihre Freiheiten und Ausgriffe erleiden, so müsste es uns „die Natur" nicht verdenken, wenn trotz ihres Willens, dass jene aristokratischen Naturen uns zu Allem benutzten, dessen sie zu ihrer Entwickelung und Ausgestaltung bedürftig

---

[1]) womit weiter die platonische Lehre zusammenzustellen ist, dass Ackerbauer und Handwerker nur den — sittlich mehr oder weniger gleichgültigen — Unterbau für das reine aristokratische Menschenthum der Wächter bilden; vgl. o. S. 58, Anm. 6; 60, Anm. 2; 101, Anm. 2; 111.

wären, wir uns unserer Rechte wehrten. Sie müsste schon dulden, dass, was sie selbst auch gewollt haben mag, wir Menschen unter einander zu einem befriedigenden Gleichgewicht der socialen Kräfte und Ansprüche zu kommen versuchten. Wenn ihr vorgeblicher Wille nicht anderweit gerechtfertigt werden kann, lässt sich der Verdacht nicht niederhalten, dass die Berufung auf ihn nur die Ausflucht einer schlechten Sache sei.

Die andere Ansicht hat sehr redselig und in widerwärtiger Pointirung der Pessimist Eduard von Hartmann ausgebildet. Danach befindet sich die Welt bis in ihre übersinnlichen Wurzeln hinein im Argen und bedarf der „Erlösung.“ Unsere Aufgabe ist, die Zwecke des absoluten Unbewussten zu bewussten Zwecken unser selbst zu machen und so viel als möglich dazu beizutragen, dass das Absolute von seiner durch die Qual des Weltprocesses ihm bereiteten Unseligkeit befreit werde. Da das Wollen immer wieder zum Dasein und damit zum Elend führe, so sei Aufhebung des Wollens durch das Wollen das höchste Ziel alles Strebens. „Gott kann die Welt nur erlösen, indem er durch sie erlöst wird; . . . Ebensowenig kann Gott mich . . . erlösen; denn sofern ich Erscheinung bin, bedarf ich keiner Erlösung, sofern ich aber Wesen, bin ich Er selbst und kann er mich nur dadurch erlösen, dass er sich selbst erlöst. Wohl aber kann ich Gott erlösen: die Sittlichkeit ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges [1])“.

Eine positivistische Kritik kann diesen Phosphorescirungen geistiger Fäulniss gegenüber nichts weiter thun, als bescheiden ihre Unfähigkeit erklären, von der transscendenten Unseligkeit, dem Processe des Absoluten und seinem Ziele etwas aussagen zu können, und daneben höchstens noch constatiren, dass der metaphysische Unterbau der Ethik, von dem Viele alles Heil erwarten, auch in den grundlosen Sumpf gerathen kann [2]).

[1]) Vgl. Philos. des Unbewussten [4] S. 737 ff.; Phänomenologie des sittl. Bewusstseins, S. 577, 845, 848, 870 f.

[2]) Vgl. Verhandlungen der philos. Gesellsch. zu Berlin, Heft XIII/XIV.

9. Die logisch-mathematische Deduction des Guten. Die englischen Platoniker des 17. und 18. Jahrhunderts; Kant.

Einer der kenntnissreichsten, nachdenklichsten und überzeugtesten Vertreter der platonischen Ansicht, dass es einen in sich selbst gegründeten, selbstevidenten Vernunftbegriff, eine ewige, unveränderliche Idee des Guten und Gerechten gebe, die man nur kennen zu lernen brauche, um ihren absoluten, von keiner Lustfolge abhängigen Werth zu begreifen, ist in moderner Zeit sicher der Cambridger Professor Ralph Cudworth († 1688) gewesen[1]). Seine späteren Gesinnungsgenossen haben seine Aufstellungen nur des Weiteren ausgeführt. Wir wollen uns gleichwohl sofort den letzteren zuwenden; sie liegen den gegenwärtig noch wirksamen Anschauungen doch bedeutend näher.

Auf den Satz des Widerspruchs und die logisch-mathematische Stringenz glaubte der Newtonianer und theologische Apologet Samuel Clarke († 1729) die objective und absolute Gültigkeit des Sittlich-Guten gründen zu können[2]). Die sittlichen Normen seien für den unbefangenen und durch Leidenschaften nicht getrübten Blick so augenscheinlich (manifestly) und selbstverständlich (evidently) wahr, wie das Licht der Sonne[3]), oder wie der Satz, dass das Ganze grösser sei als der Theil. Eigenwille sei ebenso absurd (unreasonable), als die Praetension, die Zahlenverhältnisse oder die Eigenschaften der mathemati-

---

[1]) Vgl. vor Allem sein posthumes Werk: Treatise concerning Eternal and Immutable Morality, 1731; von Mosheim in's Lat. übersetzt und mit dem Systema intellectuale zusammen herausgegeben 1733.

[2]) Vgl. R. Zimmermann, Sam. Clarke's Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Rationalismus in England, Denkschriften der Kais. Ak. der WW., philos.-hist. Cl., Bd. XIX, 1870.

[3]) .... to deny the truth of these things is the very same thing as if a man, that has the use of his sight, should at the same time, that he beholds the sun, deny, that there is any such thing as light in the world (Works, London 1732 ff.; II, 609).

schen Figuren ändern zu wollen. Man dürfe gegen die Allgemeingültigkeit der Moral nicht einwenden, dass die Wilden davon nichts wissen, sie kännten auch keine Mathematik. Iniquity sei dasselbe im Praktischen, wie falsity oder contradiction im Theoretischen; der Mensch schäme sich des Einen wie des Andern. Das sittlich Gute sei das Schickliche (fit), das Folgerichtige (suitable); sittliche Handlung und Gesinnung sei fitness, suitableness. Wie in der Mathematik alle Schlüsse wahr sind, die sich aus den unveränderlichen Raumverhältnissen und -Differenzen ergeben, so sei in der Moral wahr, weil folgerichtig, Alles, was sich aus den nothwendigen und ewigen Unterschieden und Beziehungen (relations, respects, proportions, differences) des menschlichen Willens zu andern Personen und den Dingen ergiebt. Fitness und unfitness sind völlig analog der uniformity und difformity in comparing the respective figures or bodies[1]). Die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Betragens von Personen zu einander fliesst aus dem zwischen ihnen bestehenden Verhältniss[2]) mit gleicher Nothwendigkeit, wie aus den Eigenschaften mathematischer Figuren deren Congruenz oder Incongruenz oder in der Mechanik aus den verschiedenen Distanzen und Lagen, welche verschiedene Gewichte zu einander einnehmen, deren verschiedene Kräfte und Wirkungen aufeinander. Aus der unendlichen Superiorität Gottes folgt als schicklich (certainly fit), dass die Menschen ihn ehren, anbeten und ihm gehorchen. Die Glückseligkeit des Tugendhaften ist ein schickliches, das Leiden desselben ein unschickliches Verhältniss; nur jene entspricht der Natur beider Verhältnissglieder. Selbst diejenigen, welche den natürlichen und absoluten Unterschied des Guten und Bösen leugnen und alle Gesetze von einem positiven Vertrag abhängig machen, setzen, indem sie die Verbindlichkeit der Verträge selbst nicht weiter beweisen[3]), eine in der Sache selbst begründete original fitness voraus.

---

[1]) Es ist ersichtlich, dass diese grundlegenden Verhältnisse völlig auf Iherings „Natur der Dinge“ (o. S 116) hinauskommen. [2]) Vgl. R. Zimmermann, a. a. O. S. 329 ff. [3]) Vgl. o. S. 113 f. die Meinung des H. Grotius.

Ähnliche Gedankenwendungen nimmt Clarke's Zeitgenosse William Wollaston († 1724)[1]. Das sittlich Gute ist verbindlich, weil es wahr ist; jede unsittliche Handlung involvirt falsche Urtheile. Die Ermordung des Cicero durch C. Popilius Laenas sei gegen die „Wahrheit", sei praktische Lüge (falsehood): denn Cicero war sein Wohlthäter. „Wenn ich ein Thier martere, so sage ich damit aus: Ich halte dies Thier für ein empfindungsloses Wesen. Wenn ein Mensch den andern ermordet, so sagt er damit aus: 1) ich kann diesem Menschen das Leben wiedergeben, 2) ich vernichte durch die Ermordung eines Menschen nichts als das Leben; was beides falsch ist"[2]).

Alle diese Ausdeutungen, Entwickelungen und Anschauungen sind als Zeichen der zähen Nachwirkung platonischer Motive und Denkgewohnheiten und der Mächtigkeit des Bedürfnisses, das Gute absolut festzulegen, interessant und lehrreich. Inhaltlich betrachtet haben sie einentheils naiven, theils convulsivischen Charakter. Die Berufung auf die Vernunft der gegebenen Verhältnisse und die Wahrheit der Dinge schliesst schon immer die Voraussetzung ein, dass nur Eine Auffassung der Dinge und Verhältnisse die correcte, die sittlich gute sei: was auf eine Tautologie oder eine petitio principii hinauskommt. Was will man demjenigen entgegnen, der die Suitableness der Gifte und Sprengstoffe in ihrer Verwendung zum Morden und Zerstören findet? Das Gute lässt sich nicht logisch oder mathematisch aufschöpfen. Es ist nichts abstract Theoretisches, bloss Intellektuelles; ohne Rücksicht auf Gefühle und Interessen ist kein moralischer Impuls zu verstehen[3]). Sehr lehrreich steht bei Clarke hinter der Rück-

---

[1]) Vgl. Garve, Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, 1798, S. 127 ff., Drechsler, Über Wollastons Moralphilosophie, 1801.

[2]) „Denn ich wollte ihm eigentlich nicht das Leben rauben, sondern nur ihn für mich unschädlich machen; ich wollte seine äussere Thätigkeit hindern, nicht die seiner Vernunft".

[3]) Vgl. o. S. 43.

sicht auf die „Relationen" der Dinge bei Gott: the welfare of the whole universe, bei den Menschen: the good of the public[1]). —

Als ein Nachklang Clarke-Wollastonscher Gedanken ist diejenige Seite der Moral Kants zu betrachten, nach welcher die Verbindlichkeit des sittlich Guten aus dem Begriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aus der blossen Form des Gesetzes als solchen abgeleitet und die Unsittlichkeit einer Maxime dadurch erwiesen werden soll, dass sie, generalisirt gedacht, in Widersprüche führt. Er beruft sich zwar nicht direkt auf die Logik, sondern auf eine dem Platon und Aristoteles[2]) nachgebildete „praktische Vernunft"; aber schon Herbart[3]) hat bemerkt, dass diese vermeintlich praktische Vernunft, „wenn man sie genau nach ihren Worten auffasst", doch nur „eine logische Vernunft" sei. „Sie weiss dem so hochgehaltenen Imperative keinen andern Inhalt zu geben, als nur die logische Allgemeinheit[4]); und wenn sie vorgelegte Maximen beurtheilt, hat sie für deren Richtigkeit nur das logische Kriterium, dass sie, allgemein gedacht, sich widersprechen." Stünden nicht vor aller kritischen Reflexion schon gewisse praktische Nothwendigkeiten fest, die, durch etwas Anderes als die „Form" der „Allgemeinheit" bestimmt sind, so wäre überhaupt gar nichts da, woran der „Widerspruch" hervorträte. Um z. B.[5]) die „allerkürzeste und doch untrügliche" Antwort auf die Frage, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, zu finden, fragt Kant sich selbst[6]): Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime,

---

1) Vgl. D. Hume, Inqu. conc. the princ. of mor. a. a. O. p. 425 n.

2) Vgl. o. S. 54, 106.

3) WW. IX, 274.

4) „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" (Kr. der pr. Vern. § 7); oder: „Handle so, dass Du wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, der Zweck mag sein, welcher er wolle" (Zum ewigen Frieden, WW. VII, 278). Vgl. WW. VIII, 22; 47; 63; 67; 137; IX, 26 f.; 234 f.

5) Vgl. o. S. 115, Anm. 2; Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 297, Anm. 3.

6) Grundl. zur Met. d. Sitten, WW. VIII, 23.

mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen, als ein allgemeines Gesetz ... gelten soll? ... nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben ... mithin meine Maxime ... sich selbst zerstören müsse." Der Leser wirft fragend ein: Wie so „sich selbst"? doch nur deshalb, weil sie die — als objectiv werthvoll vorausgesetzte — Möglichkeit, Versprechen mit Vertrauen erweckender Kraft zu geben, zerstört! „Wenn nicht bestimmt ist, was dabei herauskommen soll, lässt sich überhaupt jede beliebige Maxime zu einem allgemeinen, für alle gleichen Gesetze erheben" [1]). So läuft, näher betrachtet, auch das logische Verfahren Kants in eine petitio principii hinein.

Im Übrigen wird Niemand weder die Wollastonsche Anweisung, alle integrirenden Momente der Handlung in Betracht zu ziehen, noch die von Kant empfohlene Methode, den Fall generalisirt zu denken, verurtheilen. Nur jene kann uns davor behüten, dass nicht etwas Anderes geschieht, als wir „eigentlich wollen", dass wir keiner „Fahrlässigkeit" (culpa) schuldig werden; und diese ist das beste Mittel, aus der individuellen Befangenheit herauszukommen und die Sachlage objectiv [2]) anzuschauen. Freilich ist diese Kantische Methode letztlich doch nichts weiter, als die etwas vornehmere Formulirung des alten Gedankens, bei Allem, was man einem Andern thun will, sich an dessen Stelle zu denken [3]).

---

[1]) Rümelin, Reden u. Aufsätze, N. Folge, 1881, S. 327; Vgl. die ganze Kritik, S. 325 ff.

[2]) Vgl. Leibniz Nouv. Ess. (Erdm. 214_b f.): Ne faites à autrui que ce que vous voudriez qu'il vous soit fait à vous-mêmes .... Le véritable sens de la règle est, que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met. Auf dem Wege zwischen dem biblischen: Was Du nicht willst, dass man Dir thue, das thue dem Andern auch nicht! und dem kantischen kategorischen Imperativ darf man wohl auch Adam Smith's sympathy des durch Leidenschaften und Egoismus nicht eingenommenen, unparteiischen Zuschauers ansetzen; vgl. Kant, a. a. O. S. 11. Wir werden von all diesen Positionen unten Gebrauch zu machen wissen.

[3]) Vgl. u. § 20.

10. Der aesthetische Gesichtspunkt. Herbart und Andere.

Dass die Ethik eines so durch und durch künstlerisch angelegten Volkes, wie das griechische, näher das athenische war, aesthetische Färbung erhielt, ist begreiflich. Es ist nicht von ungefähr, dass, wenn es galt, neben dem *ἀγαθόν*, das auch als das Nützliche (= *ὠφέλιμον*, *χρήσιμον*) gefasst werden konnte, dem Guten ohne Nützlichkeitsbeziehungen einen Ausdruck zu geben, zu dem *καλόν*, dem Schönen gegriffen wurde, und dass der Athener den Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit durch Kalokagathie bezeichnete. Wir sehen, wie auch Platon bei seiner Bestimmung des Guten nicht bloss fortwährend das Schöne mit in Gedanken hatte, sondern jenes so sehr diesem näherte, dass schliesslich selbst die spröde und strenge Gerechtigkeit als eine Art von Harmonie gefasst wurde[1]). Selbst der nüchterne Stagirit konnte sich diesen nationalen Impulsen nicht entziehen. In der verständlichen Verlegenheit, der sittlichen Hexis zwischen den Missbildungen den richtigen Ort zu bestimmen[2]), müssen ihm u. A. auch Ausdrücke dienen, welche mehr oder weniger dem Gebiete des Schönen angehören: Maass, Symmetrie u. s. w.[3]) Auch im späteren Alterthum hat das Schöne — daneben auch das Erhabene[4]) — zur Zeichnung des sittlich vollendeten Lebens Züge geliehen. Das aequam memento des Horaz und die tranquillitas animi des Cicero haben unverkennlich aesthetische Prägung[5]).

---

[1]) Vgl. o. S. 22, 43 ff., 63, Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 301.

[2]) Vgl. o. S. 105 ff.

[3]) *καλόν*, *αἰσχρόν* (z. B. Nic. Eth. 1100ᵇ 21, 1115ᵃ 13, 30 f., 34, ᵇ6, 13, 24, 1216ᵃ 12, 14, 1119ᵃ 18 u. ö.); *σύμμετρον* (1133ᵇ 19, 1173ᵃ 26), *μέλος* (1123ᵃ 22), *ἐμμελῶς* (1100ᵇ 21, 1122ᵃ 35, 1124ᵃ 31, 1128ᵃ 18), *πρέπον* (1122ᵃ 23, 35, ᵇ28).

[4]) Vgl. z. B. Cicero, de fin. II, 14. 46.

[5]) Vgl. auch Cic. de Off. I, 47: .... Quam similitudinem .... ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constan-

Nach der cynisch-ascetisch-mönchischen Auffassung, wie sie das Mittelalter zum grossen Theil beherrschte, brachte die Renaissance die antike Verherrlichung des schönen Lebens zurück. Im 18. Jahrhundert kam Lord Shaftesbury[1]), der Leser des Platon und Horaz, eine über Furcht und Hoffnung erhabene, rein philosophische Moral suchend, sofort wieder auf Schönheit, Ordnung, Gleichgewicht und Harmonie; die Tugend ist nicht mönchisch finster, sondern liberal, geistreich, schön und liebenswürdig gefasst; auch die Sprache der Ethik nimmt ein sinnlich anmuthendes, geschmackvolles Gewand an[2]).

Ein weiterer interessanter Typus aesthetisirender Moral ist demnächst, wenn wir Wolfs „Vollkommenheit[3])" und Kants Anläufe in der vorkritischen Zeit[4]) hier übergehen, am Ende des vorigen Jahrhunderts in unsern grossen Dichtern zum Vorschein gekommen. Schön zu empfinden steht höher als vernünftig zu wollen[5]). Grazie und Anmuth geht über Würde. Die Frauen werden als die Entzünderinnen schöner Gefühle höher geschätzt als der Mann. Goethe wird gerühmt als Einer unter Tausenden, dem es gelungen ist, „ein schönes vollendetes Ganze aus sich zu machen[6])". Und Goethe gab der Erziehung seines Wilhelm dieselbe Tendenz. Man feierte Maass und Besonnenheit, die griechische Sophrosyne, nicht aus religiösen oder socialen

---

tiam, ordinem in consiliis factisve conservandum putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat.

[1]) Characteristics of men, manners, opinions and times (1. Aufl. 1711), treat. 4: Inquiry concernig virtue and merit.

[2]) Vgl. Herder, Adrastea (WW. zur Ph. und Gesch. VIII, 129 ff.).

[3]) Vgl. o. S. 116, Anm. 5.

[4]) Vgl. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, W. W. IV, 412: „Ich glaube, ich fasse Alles zu sammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur" ....; Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen, Winter 176 $^5/_6$, a. a. O. I, 297: „Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson .... werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten"...

[5]) Schiller, Votivtafeln, 1796.

[6]) Schiller an H. Meyer, 21. VII. 1797.

oder Klugheits-Gründen, sondern aus aesthetischen. Der Satz: der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er „spielt", soll nicht bloss „das ganze Gebäude der aesthetischen Kunst", sondern auch „der noch schwierigeren Lebenskunst tragen": wie er „längst schon in dem Gefühle der Griechen lebte und wirkte"; „nur dass sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. Von der Wahrheit desselben geleitet, gaben sie die Ewigzufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht, jeder Sorge frei und machten den Müssiggang und die Gleichgültigkeit zum beneideten Loose des Götterstandes"[1]). „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der aesthetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheines, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt . . . Wo ist dieser Staat des schönen Scheines zu finden? Dem Bedürfniss nach existirt er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur . . . in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo . . . eigene schöne Natur das Betragen lenkt"[2]).

Nachdem darauf die Romantiker, trotzdem dass Kant[3]), besorgt um die ehrfurchtgebietende Majestät des moralischen Gesetzes[4]), gegen die Vermischung der Pflicht mit der „Anmuth" ausdrücklich Einsprache erhoben hatte, Schillers Staat des schönen Scheins in ihren auserlesenen Zirkeln recht selbstgefällig verwirklicht hatten, machte Herbart, sonst wenig romantisch beanlagt, mit vollem historischen und philosophischen Bewusstsein von der Tragweite seines Thuns, systematischen Ernst mit der Aesthetisirung der Moral.

Das Motiv, von dem er ausging, war aller Billigung

---

[1]) Schiller, Briefe über aesth. Erz., Br. 15.

[2]) Schiller, a. a. O. Br. 27.

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (WW. X, S. 24, Anm.).

[4]) Er fasste es „gleich dem auf Sinai" (a. a. O.).

werth: seine Absicht war, die Sittenlehre von metaphysischen, psychologischen und erkenntnisstheoretischen Zweifeln und Theorien unabhängig zu machen und unbeweglich fest auf sich selbst zu stellen, ohne die „Sprachröhren" zur Hand zu nehmen, durch welche bisher Theologen und kantianisirende Philosophen den Geboten grösseren Nachdruck zu geben versucht hatten:' er wollte lieber schwächer, aber deutlicher reden[1]). Mit Kant (und Platon)[2]) einverstanden, dass das Gute nicht auf die flüchtige, vergängliche, eitle, sinnliche Lust, die „Materie des Begehrens" und die gemeine Klugheit gegründet werden dürfte[3]), mochte er doch nicht wie Kant mit dem feierlichen Pflicht-Imperativ anfangen: das Sollen, sagt er, sei erst etwas Secundäres, eine aus einem wirklich Ursprünglichen abgeleitete Folge; wirklich ursprünglich sei ein willenloses Vorziehen und Wohlgefallen[4]). Den Faden englischer Moralisten fortspinnend[5]), erklärte er, dass das sittlich Gute ohne alle Rücksicht auf die Frage, „wieviel dadurch könne ausgerichtet werden"[6]) und „ob sich ein Wille danach richtet oder nicht"[7]), unmittelbar in unwillkürlichen, absoluten, evidenten[8]) Geschmacksurtheilen über Verhältnisse, in's besondere über Willensverhältnisse erfasst werde. Er stellte in diesem Sinne fünf „Ideen" auf, die er selbst den aesthetischen beizählte. Diese Verbindung und Anlehnung hatte

1) WW. III, 60; VI, 387; I, 74; 253; IX, 356.

2) Vgl. o. S. 28, 39 u. ö.

3) W.W. VI, 353 ff.; IX, 19 ff.; 293.

4) a. a. O. II, 81; 323 ff.; 333.

5) Er selbst nennt Ad. Smith's Theorie der moralischen Gefühle (1759); Shaftesbury (vgl. o. S. 126) liegt dem Inhalt nach noch näher; Trendelenburg weist (Histor. Beiträge III, 141) auf Dav. Hume hin; Zimmermann setzt a. a. O. (vgl. o. S. 91 f.) Sam. Clarke hinzu. Ist man erst soweit, so darf man wohl auch Chr. Wolf (vgl. o. S. 90), Platon und die Pythagoreer nicht vergessen. Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 298 ff.

6) Vgl. o. S. 55, Anm. 3.

7) WW. VI, 387; I, 51.

8) WW. I, 241: „die Evidenz des Schönen, Guten, Rechten, des mathematisch Wahren" .... Vgl. o. S. 120 f.

für ihn ebenso wenig wie für Platon[1]) etwas Verfängliches. Er sah vor Allem darin keinen Rückfall in die perhorrescirte Lust: „Eigentlich ist keine wahre Schönheit sinnlich"[2]); auch das Schöne bestand ihm — irriger Weise[3]) — nur in Formen und Verhältnissen. Die auf das moralische Verhalten bezüglichen, die „praktischen" Ideen gehören ihm übrigens nicht zum successiven, sondern zu dem (weit einfacheren) simultanen Aesthetischen; man kann sie eher harmonisch als melodisch nennen[4]).

Die fünf harmonischen Verhältnisse, welche den sittlichen Beifall begründen sollen, sind bekannt[5]), und ihre Unzulänglichkeit ist leicht zu durchschauen:

1) Harmonie zwischen Einsicht (Geschmack[6]), Urtheil) und Willen (innere Freiheit). Herbart kannte „die bösartige Schlauheit" dessen zu gut, der, um Andere tyrannisiren zu können, sich selbst in strenger Zucht, Besonnenheit und Fassung erhält[7]), als dass er die Folgsamkeit gegen jedes beliebige Urtheil, die Unterordnung des Willens unter die blosse Klugheit hätte sittlich nennen mögen. Und wäre nicht die Uebereinstimmung des Thieres mit seinem dumpfen Instinct, die Uebereinstimmung des ungebildeten Gewohnheitsmenschen mit seinen stagnirenden Vorurtheilen auch „innere Freiheit"? Soll sie ethisch höher stehen, als der innere Zwiespalt des reflectirenden Bewusstseins, das, mühsam von den anerzogenen Befangenheiten sich emanzipirend, zu höheren Einsichten erst den Durchgang sucht? Die übergeordnete Einsicht, die Herbart meint, ist als die rechte Einsicht, die innere Freiheit als die Einstimmung des Willens mit den übrigen Werthurtheilen zu denken[8]).

---

[1]) Vgl. o. S. 43 f.

[2]) WW. I, 49.

[3]) Vgl. F. Vischer, Kritische Gänge, Neue Folge, 5. u. 6. Heft; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 302 f.

[4]) WW. II, 350.

[5]) Vgl. WW. VIII, 33 ff.

[6]) a. a. O. S. 34: der platonischen σοφία (Vgl. o. S. 54, Anm. 1).

[7]) WW. XII, 478.

[8]) Vgl. WW. X, 36, IX, 293.

So nothwendig diese Verweisung auf die anderen Ideen ist, so sehr lässt sie das bloss aesthetische Verhältniss der Einstimmung als solches sittlich leer erscheinen[1]).

2) Kräftige Intensität eines reichhaltigen und doch concentrirten, weil systematisch gegliederten Wollens; Einheit in der Mannigfaltigkeit (*Vollkommenheit*)[2]). Auch dieses Verhältniss ist an sich ethisch indifferent[3]); ja es kann, wenn die systematische Concentration und Zuspitzung auf das Schlechte trifft, eine äusserst gefährliche und verheerende Form annehmen, eine um so gefährlichere und verderblichere, je intensiver die Kraft ist, welche die innere Systematik der Begierden erzeugt. Wolf fand es seinerseits wenigstens nothwendig, der inneren Uebereinstimmung den consensus cum naturalibus hinzuzufügen.

3) Harmonie der verschiedenen Willen (*Wohlwollen*). Abgesehen davon, dass in der Terminologie eine fast platonische Gewaltsamkeit liegt[4]), insofern das Wohlwollen nicht gegen- und wechselseitig die Willen zu binden braucht, sondern es genügt, wenn *hier* ein Wille, eine Neigung, *dort* aber nur Bedürfnisse vorliegen; abgesehen davon: für die Sittlichkeit ist *die Form* der harmonischen Zustimmung wieder nicht die Hauptsache, sondern der Inhalt der Bedürfnisse und das Object und Motiv des Wohlwollens. Man kann und darf nicht Jedem wohlwollen und nicht jede Erwartung erfüllen.

4) Aufhebung des Streits, der missfällt (Vertrag, *Recht*). „Recht ist Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge." Aber nicht aller Streit missfällt und nicht aller soll missfallen. Nicht bloss, dass duobus litigantibus eigensüchtig der Dritte sich über die ihm nützliche Kraftvergeudung und Schädigung seiner Rivalen freut. Viele freuen sich am eigenen Streiten und

---

1) Vgl. o. S. 54 f.; S. 106 f.

2) Vgl. o. S. 116, Anm. 5.

3) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 405 f.

4) Vgl. o. S. 64; auch Herbart fasst die δικαιοσύνη als „die Harmonie des ganzen Verhältnisses" (WW. VIII, 34).

Processiren dermassen, dass ihnen nichts darüber geht. Schon Homer und Hesiod haben jener den *πόλεμος*, dieser die *ἔρις* um ihrer nützlichen Wirkungen willen gerühmt. Auch Gegenstand uninteressirten, ästhetischen Wohlgefallens kann der Streit sein: er ist jedenfalls Gegenstand einiger der vollendetsten Kunstwerke, z. B. des von Herbart selbst so hochgeschätzten Homer. Und für und gegen manche Dinge und Menschen soll man aus sittlichen Gründen streiten und sich nicht — etwa wie Herbart in Göttingen — in platonischem Quietismus bei Seite halten[1]). Herbart freilich perhorrescirt auch bei entschieden verkehrten und den übrigen Ideen zuwiderlaufenden Rechtszuständen den Rückfall in die „Unvernunft" des Streits dermassen, dass er dem Benachtheiligten keinen Abhilfeversuch gestattet! Nur dem, „welcher im Vortheil ist," soll es „unbenommen" sein, „die Riegel, die er bisher bewachte, hinwegzuschieben", damit „neue Verträge neues, besseres und festeres Recht bestimmen[2])". Man darf wohl bezweifeln, dass dieser bescheidene Appell des leidenden Gehorsams und der Loyalität von der Ästhetik dictirt sei — der Ästhetiker Schiller urtheilte über diesen Punkt jedenfalls anders[3]) —; und wenn, dass das schönselige, platonische[4]) (und kantische)[5]) Stillehalten das sittlich Rechte sei. Im Übrigen ist ja zuzugestehen, dass Verträge und Rechtsordnungen in dem Missfallen an den üblen Folgen des Streits und in dem Gefallen an den Segnungen gesicherten Friedens eine ihrer Wurzeln haben. Aber weder das Missfallen noch das Gefallen sind hier ästhetischen Charakters[6]).

---

[1]) Vgl. Ihering, Kampf um's Recht^3, 12 ff.; er bekennt sich „in offenem Gegensatz zu dem Herbartschen Postulat des Missfallens am Streit umgekehrt des Gefallens am Streit für schuldig, sei es für eigenes Recht, sei es für das der Nation".

[2]) WW. VIII, 52.

[3]) „Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden" ....

[4]) Vgl. o. S. 81, Anm. 2.

[5]) Vgl. dessen Rechtslehre, WW. IX, 164 ff.

[6]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 178 ff., 304 ff.

5) Gebührende Vergeltung des von Andern zugefügten Wohls oder Wehe's; Dankbarkeit, Lohn, Strafe (Billigkeit). Wir sind nicht gemeint zu leugnen, dass in der gebührenden Vergeltung ein sittliches Moment liege; nur würden wir es wieder nicht ästhetisch begründet glauben; und die Formen der Vergeltung als Billigkeit zusammenzufassen, halten wir für eine neue terminologische Gewaltthat [1]).

Indem sich alle fünf Ideen harmonisch ergänzen, soll nach Herbart das Gesammtbild des sittlich Guten herauskommen. Der Philosoph beachtete nicht, dass die drei letzten Ideen sich zu der postulirten harmonischen Ergänzung nur unvollkommen eignen. Nicht bloss, dass sich Rechtsordnungen und Verträge denken lassen, die zwar dem Streit vorbeugen, auch die Einstimmung aller Betheiligten finden, die aber den Prinzipien „gebührender Vergeltung" gar nicht entsprechen: nach Herbart sollen sie sogar bestehen bleiben, wenn die Benachtheiligung empfunden wird, falls nicht der im Vortheil Befindliche die Riegel löst. Weiter: Recht und Gerechtigkeit (Herbarts Billigkeit) einerseits und Wohlwollen (Nachsicht, Gnade, Liebe) und Billigkeit (im gewöhnlichen Sinne) concurriren innerhalb desselben Kreises fortwährend der Art mit einander, dass in jedem Einzelfalle die Frage entsteht, nach welcher der beiden sich gegenseitig ausschliessenden Seiten die Entscheidung fallen soll. Es bedarf übergreifender Gesichtspunkte, um die eine oder die andere Verfahrungsart als anwendbar nachzuweisen. Herbart selbst bemerkt, dass die Idee der Billigkeit zwar die Möglichkeit gibt, gestraft zu werden, aber nicht, zu strafen. Es kann sehr wohl geschehen, dass an Stelle des begründeten Rechtsanspruchs der Verzicht, an Stelle der Vertragspflicht die freie Wohlthat, an Stelle der Strafe die Gnade jeweilich das sittlich Correcte ist.

Die Hauptsache ist, dass die Substanzialität des Guten unter allen Umständen nicht in das Schöne, oder gar in

---

[1]) Vgl. Trendelenburg, a. a. O. S. 154 ff.

formale Verhältnisse auffliegen darf. Die Ästhetik kann das sittlich Gute so wenig umschliessen, dass vielmehr die Bethätigung des Schönen: wann, wo, in welcher Art und in welchen Formen und Grenzen es sich zu äussern habe, durchweg von der Moral die höchste, nicht die ästhetisch, sondern die absolut höchste Norm und Direction zu empfangen hat. Die positivistische Moral ist dem Schönen als einer Quelle der Lust und zwar relativ reiner, d. h. mit Unlust vergleichsweise wenig gemischter Lust[1]), gewiss nicht abgeneigt; sie nimmt es im Gegentheil als ein werthvolles Bestandstück in ihre Ökonomie auf. Aber was gut sei, untersteht an erster Stelle andern als ästhetischen Gesichtspunkten. Wenn das sittlich Gute sich zugleich schön, in harmonischen Verhältnissen darstellt, so ist das eine mehr oder weniger zufällige Folge; das Entgegengesetzte ist ebenso gut möglich. Oft genug widerstreitet der peinliche, strenge Ernst des Sittlichen der freien, heiteren Schönheit; insofern hatte Kant Schillers Verherrlichung der Anmuth gegenüber recht[2]); das sittlich Gute muss oft unanmuthig, unmelodisch und disharmonisch sein; und es gibt schöne Formen genug, welche einen Inhalt einschliessen, der entweder überhaupt nicht oder nicht hier und jetzt zur künstlerischen Darstellung hätte kommen sollen.

Wird gar die Ausbildung des schönen Charakters als die sittliche Idealaufgabe hingestellt, so liegt darin nicht bloss eine tadelnswerthe Uebertreibung des Individuums, seines Werthes, seiner Rechte und Freiheiten, sondern auch sehr viel weiche Zerflossenheit, sittlich stumpfe Passivität und selbstsüchtiger Aristokratismus. Die Verwirklichung, welche Schillers Staat des schönen Scheins in den schönseligen Zirkeln der Romantiker fand, macht einen abschreckenden Eindruck. Nicolai's Eifer gegen diese frauenhafte Spiel- und Traumwelt war zwar etwas plump, hausbacken und spiessbürgerlich; aber im Grunde vertrat er

---

[1]) Vgl. o. S. 32.
[2]) Vgl. o. S. 127, Anm. 3.

einen berechtigten Gegensatz. Was an seiner Kritik unwirksam blieb, das ergänzte das Verdict der Schlacht von Jena. Goethe führte seinen Wilhelm und Faust zu praktischen Aufgaben über. Während sich „die Horen" einst Alles zu besprechen versagten, „was sich auf Staatsreligion und politische Verfassung bezieht", stecken wir jetzt leidenschaftlich bewegt in diesen unzarten, die Schönheit des Lebens oft stark beinträchtigenden Discussionen. Und während einst Schiller für den reizenden Vorzug der Frauen schwärmte, in beschränkterem Kreise eine in sich vollendete Harmonie entwickeln zu können, suchen wir jetzt auch den Horizont und die Aufgaben der Frauen zu erweitern. Wir streben danach, auch das „schöne" Geschlecht urtheils- und erwerbsfähig zu machen.

11. Der Gesichtspunkt der objectiven Ehre und Würde; noch einmal Kant.

Für platonisirend kann man den Versuch, die sittlichen Anforderungen aus dem Begriff der Ehre abzuleiten, insofern halten, als Platon dem Menschen mehrfach einschärfte, dass seine höhere Stellung in der Schöpfung ihm gewisse Ehrenpflichten, vor Allem die Pflicht, nicht zum Vieh hinabzusinken, auferlege [1]), und als die Verpflichtung auf die blosse Ehre dem platonischen Grundgedanken völlig entspricht, die Werthschätzungen nach dem Lustüberschuss durch qualitative, ausserhalb des Lustcalcüls stehende Rücksichten zu ersetzen. Aber der Gesichtspunkt der Ehre hat allerdings eine Herrschaft, welche die Grenzen der Einwirkung des Platonismus, auch der indirekten Einwirkung bedeutend überragt. John Locke setzt einmal geradezu das entscheidende Merkmal aller antiken Philosophie (im Gegensatz zur christlichen und hobbistischen) [2]) darein, dass sie

---

[1]) Vgl. o. S. 53, Anm. 2 ff.; S. 80, Anm. 6; S. 81, Anm. 4.
[2]) Vgl. o. S. 12 f.

Pflichtverletzungen unehrenhaft (dishonest), unter der Würde des Menschen (below the dignity of a man) findet[1]). Sicher hat das griechische *καλόν* neben der Beziehung auf das Schöne, wovon im vorigen Paragraphen die Rede war, ebenso wie das lateinische honestum — dieses ja schon durch die Etymologie — die Richtung auf den Ehrbegriff. Aber das noblesse oblige ist überhaupt ein weithin herrschender Gedanke. Er regiert, um von einander recht entfernte Gebiete zu bezeichnen, die moralischen Reflexionen nicht bloss des Neoptolemos in Sophokles' Philoktet sondern auch Don Rodrigos in den spanischen Cidromanzen und Tellheims in Lessings Minna von Barnhelm.

Ein besonderer Vorzug dieses Prinzips ist es, dass es nicht bloss verpflichtet, sondern dass es auch das Rechtsgefühl spornt und kräftigt. Man hält das für gut, für ein Recht und für eine Pflicht, was der persönlichen Würde, den Bedingungen der Selbstachtung entspricht; man scheut sich vor alle dem, was die innere Selbstprüfung zu einem geringschätzigen Urtheil veranlassen würde.

Die Anforderungen an das Selbst und die eigene Persönlichkeit setzen sich übrigens aus verschiedenen allgemeineren Ehrenpflichten, die sich in dem Individuum schneiden, zusammen. Es ist einmal diese, einmal jene Seite der Ehre, die unser Handeln lenkt, je nachdem unsere Persönlichkeit von dieser oder jener Seite sich ergriffen findet und sich ansieht. Da kommt zunächst das Alter und das natürliche Geschlecht in Betracht. Man will und soll kein „Kind“ mehr sein: nicht fahrig, leichtsinnig u. s. w. Feiges, dumpfes, apathisches Ertragen von Insulten und Erniedrigungen erscheint als des Mannes unwürdig. Lucretia und Virginia wussten, was weibliche Ehre sei. Andere Pflichten legt die Ehre der Familie auf: die Dönniges entehrte nach dem Urtheil des Vaters durch ihr Verhältniss zu dem jüdischen Sozialisten Lassalle die Familie. Jeder Stand und Beruf hat seine Ehre: der Bauer eine andere, als der Officier und

[1]) Ess. conc. hum. und. I, 3. 5.

Kaufmann [1]). Die Völker und jeder Patriot in ihnen fühlen nationale Ehrenpflichten; dem Hellenen legte seine bewusste Superiorität dem Barbaren gegenüber entsprechende Leistungen auf; der Franzose hat ein fast zu prononcirtes nationales Ehrgefühl, die Gloire der Nation stachelt jeden Einzelnen; wir Deutschen fangen auch an, uns individuell zu schämen und zu indigniren, wenn die Ehre der Nation im Ausland einen Makel erhält; einem Puristen gestattet die Würde der Muttersprache den unnützen Gebrauch von Fremdwörtern nicht. Wer über seinem Patriotismus die Rücksicht auf den Culturfortschritt der Menschheit nicht aus den Augen verliert, fühlt auch ganz universale, kosmopolitische Ehrenpflichten, fühlt z. B., dass die Ehre der Menschheit insofern in Africa „verpfändet" liegt, als es „unwürdig" ist, „eine zahlreiche Rasse dem Menschenhandel der Araber zur Beute werden zu lassen, statt sie zur wahren Menschlichkeit zu erheben" [2]). Jeder sittliche Mensch fühlt mehr oder weniger, was er seiner Superiorität als Mensch schuldig ist. Von M. Kohlhaas sagt ein Schriftsteller [3]), dem dieser Gedanke besonders am Herzen liegt: „Dass er seine Würde als Mensch behauptet hat, erhebt sein Herz über die Schrecknisse des Todes."

Unter den Theoretikern hat nach der aufgereckten Art, mit welcher die Stoa auf Ehre und Würde hielt, Niemand nachdrücklicher, feierlicher und platonischer, als Kant diesen Gesichtspunkt für die Ethik ausgebeutet [4]). Und während jene, den aristokratischen Neigungen ihrer Vorgänger

---

1) Ein fauler Bauer, der seinen Acker nicht in Stand hält oder leichtsinnig das Seinige durchbringt, ist bei seinen Standesgenossen ebenso verachtet wie ein Offizier, der nicht auf seine Ehre hält, bei Seinesgleichen .... (Ihering, Kampf um's Recht³, 51 ff.). Eine reiche Bäuerin hielt es unter ihrer Würde denken zu müssen, künftig sollte bei ihrem Leichenschmause aus geborgten Gläsern getrunken werden, und schaffte bei Lebzeiten die nöthige Anzahl an.

2) A. Kirchhoff, deutsche Revue II, 169.

3) Ihering, a. a. O. S. 86.

4) Schon 1764, wo er noch ganz unter dem Einfluss seiner ästhetisirenden britischen Autoritäten stand (Vgl. o. S. 126, Anm. 4), nahm er

Platon und Aristoteles entsprechend, nur an eine gewisse vornehme Auslese der Menschheit dachten, predigte Kant, durch die demokratischen und universalistischen Ansichten des Christenthums hindurchgegangen[1]), allen Gotteskindern, was die menschliche Würde, die Würde der bei ihm wie bei Platon in das Jenseits, in das Übersinnliche hinausweisenden Bestimmung von ihnen fordere. Und zwar predigte er es mit ganz platonischer Feierlichkeit, Lustscheu und Thierverachtung: Alle Gegenstände der Neigungen haben nur bedingten Werth; die Neigungen, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Werth, dass vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch jedes vernünftigen Wesens sein muss. Nur vernünftige Wesen, wie der Mensch, existiren als Zwecke an sich selbst: ihre „Natur" zeichnet sie als „Personen" vor den „Sachen" als Etwas aus, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf; sie sind ein Gegenstand der „Achtung". Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst[2]). Pflicht kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt. Der Mensch ist zwar unheilig genug; aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. Die Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft leicht bemerklich. Sie hindert z. B. jeden auch nur mittelmässig ehrlichen Mann an einer sonst unschädlichen Lüge, dadurch er sich oder einem geliebten Freunde Nutzen schaffen könnte, bloss darum, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen. Und den um der

---

(neben der „Schönheit") auch auf die „Würde" der menschlichen Natur Rücksicht.

[1]) Vgl. o. S. 117.

[2]) Grundlegung, WW. VIII, 56 f.; Vgl. vor. S., Anm. 4.

Pflicht willen Leidenden hält das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe. U. s. w.[1]).

Wenn man Lehren dieser Art mit kritisch-analytischem Auge betrachtet, so sieht man alsbald eine gewisse Verwandtschaft mit den teleologischen Anschauungen hervortreten: Was nach den Einen Ehre und Würde gebieten, entspricht demjenigen, was nach den Andern die Natur der Menschen und Dinge bestimmt: es ist etwa die Bestimmung einer irgendwie im Vorrang gegen Anderes gedachten Natur.

Aber während die Natur eine für uns unzugängliche Macht ist, deren Willen zu treffen wir nie gewiss sein können, stellt sich der Anspruch der Ehre sinnfällig und greifbar vor uns hin; und zwar doppelt: 1) als eine Zumuthung Anderer, 2) als innere Aneignung der fremden Erwartung.

Damit erscheint aber andererseits auch das von der Ehre abhängige Sollen auch mit der ganzen Willkür behaftet, die subjectiven Ansichten so lange eigen ist, als nicht objective Gründe — wie sie der Teleolog in der Naturbestimmung zu besitzen meint — herbeigebracht sind. Bedarf aber der aus der Ehre und Würde deducirte Imperativ noch weiterer Begründung, so haben diese Termini, wie wir es freilich auch von der sogenannten Natur behaupten mussten, nur als bequeme Abbreviaturen und Verdichtungen anderweitiger Gedankenreihen, die den eigentlichen nervus probandi enthalten, Werth.

Blickt man auf die Erfahrung und das Leben, so findet man nicht, dass diese eigentlich begründenden Gedanken den Vertretern der Ehre immer gegenwärtig seien. Eine analytische Betrachtung lehrt etwa, dass eine Gruppe zusammengehöriger Menschen Ehren halber darum auf gewisse Pflichten hält, weil sich allmählich unter ihnen die Ueberzeugung festsetzen musste, dass nur unter Einhaltung

---

[1]) Kr. der prakt. Vern. a. a. O. S. 214 ff.

dieser Pflichten die Gruppe ihre Existenz, resp. ihre bevorzugte Stellung im Leben zu behaupten vermöchte. Aber in den meisten Mitglieder der Societät lebt nur die Folge dieser Ueberzeugung als blindlings angenommenes oder instinctives Gefühl fort. Aus Erwägungen eines nach Zahl und Einsicht beschränkten Kreises hervorgegangen und nun in Traditionen und Instincten der gedankenlosen Menge festgesetzt, entziehen sich diese Ehrgefühle derjenigen Controle und Nachbesserung, die allein zu objectiv gültigen und absolut verbindlichen Normen führen kann. Selbst gesetzt den Fall, die distinguirte Gruppe, welche die Ehrgebote ursprünglich aus sich erzeugt hat, wäre sich über die zur Fortführung ihrer bevorzugten Stellung nothwendigen Mittel und Wege vollkommen klar gewesen, sie hätte die ihr nützlichen Ansprüche und Aufgaben richtig getroffen: so stünde moralphilosophischer Seits sofort die Frage vor der Thür, ob das, was dieser sich heraushebenden und abschliessenden Gesellschaft nützlich ist, wohl allgemein zuträglich, und ob die Auszeichnung, welche jene sich vindizirt, eine innerlich berechtigte sein möchte.

Factisch gebietet die sogenannte Ehre mancherlei sittlich Indifferentes[1]) und noch mehr sittlich Bedenkliches.[2])

Eine objectiv gültige Norm kann auf diesem Boden offenbar nur dann hervortreten, wenn der gesellschaftliche Vorzug, worauf sich die Ehransprüche letzten Grundes berufen, selbst innerlich begründet ist und die für die Aufrechterhaltung desselben erwählten Maximen die wirklich zweckgemässen sind. Für die Moral müssten an erster Stelle diejenigen Ehrenpflichten und Ehrenrechte Bedeutung besitzen, welche nicht in zufälligen und wechselnden, historisch bedingten, sondern in permanenten Lebensverhält-

---

[1]) Z. B. wenn Jemand findet, dass nationale Ehre gebiete, das th aus deutschen Wörtern zu beseitigen; oder wenn ein Anderer meint, seine Ehre erlaube ihm nicht, ohne Handschuhe zu gehen oder im Omnibus oder Einspänner zu fahren.

[2]) Z. B. das Duell. Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. S. 324 f.

nissen ihre Wurzel haben. An erster Stelle diejenigen, welche dem Menschen als solchem zukommen.

Was die Kant'sche Auszeichnung des Menschen angeht, so ruht sie auf den beiden höchst zweifelhaften Voraussetzungen der platonischen Anthropologie: 1) dass der Mensch ursprünglich und specifisch durch die sogenannte Vernunft vom Thiere unterschieden sei; und 2) dass ihn seine „Bestimmung" über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt hinausweise. Wir kennen keine über unsere Sinnenwelt hinausführende „Bestimmung" des Menschen; auch können wir einen absoluten (mehr als graduellen) Unterschied weder in Beziehung auf die Gegenüberstellung Mensch und Thier noch in Beziehung auf Geist und Sinnlichkeit zugeben.

Und wenn wir selbst den Menschen für etwas absolut Anderes hielten, als — platonisch und kantisch gesprochen — das Vieh, so dass z. B. für ihn eine Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur parat stünde, von welcher im Reiche der Thiere kein Analogon und keine Vorstufe zu finden wäre; selbst wenn wir zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen animalischem Bedürfniss und menschlicher Cultur eine unüberbrückbare Kluft aufrissen: so bliebe doch immer noch zu beweisen, warum ein solches Wesen absolut als Selbstzweck gedacht werden müsse, warum es in Folge dessen keine Lüge, auch keine unschädliche, ihm und seinen Freunden aber nützliche sich erlauben dürfe u. s. w. Es müsste denn sein, dass diese Würde der sogenannten Vernunft als selbstevident angesehen werden sollte: was zu glauben zwar auf Grund der Geschichte unserer Culturentwicklung und des Kantischen Lebens insbesondere leicht war und psychologisch begreiflich ist, auch für pädagogische Zwecke fruchtbar und nützlich sein mag, dem wissenschaftlichen Erklärungsbedürfniss aber auf keine Weise genügen kann.

12. Zwischenbetrachtung: Die Heteronomie und Autonomie in der Moral.

Die bisher besprochenen platonisirenden Versuche, den Grund des sittlich Guten zu finden, knüpfen mehr oder weniger an ein Festes an, das ausserhalb des individuellen Geistes, sei es in Naturbestimmungen, sei es in objectiven Formen und Verhältnissen, sei es in festgewurzelten Anschauungen unserer Umgebung gegründet ist. Ein nicht immer in den Consequenzen und Ergebnissen, wohl aber im Princip und in der Methode radical von dieser Grundlegung abweichender Gedankenzug geht von dem eigenen Innern des Menschen aus, sucht dort, sei es in Gefühlen oder Urtheilen, das ewig gültige Gesetz des Handelns. Es ist meines Erachtens keine unerlaubte Erweiterung einer schon gebräuchlichen Ausdrucksweise, wenn man den von Kant für seine aprioristische Vernunftmoral geprägten Terminus „Autonomie“ auf alle Standpunkte ausdehnt, nach denen der Mensch das Gesetz in sich selbst findet. In dieser Anwendung des Wortes wird im Gegentheil derjenige Gebrauch wieder mit eingeschlossen, der in dem locus classicus dieser Anschauungsart sich darbietet: Paulus, ad Rom. II, 14f.[1]). Hier vertreten Herz und Gewissen die Kantische Vernunft.

Wir stellen mit Kant der Autonomie die Heteronomie gegenüber. In allgemeinstem Sinne würde man die bisher besprochenen Standpunkte mehr oder weniger als heteronom bezeichnen können, insofern sie ein dem Menschen äusserlich Gegenüberstehendes als Norm für ihn aufrichten.

---

[1]) *ὅταν γὰρ ἔθνη, τὰ μὴ νόμον* (extrinsecus) *ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος, οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως* .... (Vgl. 1. Band, S. 147 ff. Leibniz, Nouv. Ess. Erdm. 194^b, 215^a). Die historische Verbindung mit Platon besteht in dem syncretistischen Stoicismus und Platonismus des letzten vorchrist-

Indem wir nunmehr zu der autonomen Moral übergehen, finden wir es gerathen, von vornherein einen Unterschied hervorzuheben, der für das Folgende Wichtigkeit erlangen wird: ich meine den zwischen ursprünglicher und angebildeter, erworbener Autonomie. Es ist nämlich, wie die Erfahrung lehrt und wie schon Aristoteles richtig bemerkte[1]), möglich, dass Anmuthungen, die uns zunächst heteronom gegenübertreten, allmählich unsern Willen und Charakter dermassen durchdringen und gewinnen, dass wir mit Freuden thun, was wir sollen, dass wir nicht mehr anders können und nicht mehr anders wollen, als im Sinne des Gesetzes handeln, dass wir uns mit der Pflicht dermassen identisch wissen, dass wir uns selbst nunmehr das Gesetz geben. Wir nennen diesen Zustand erworbene Autonomie.

Zunächst haben wir den Standpunkt der ursprünglichen Autonomie zu beleuchten.

Der einfachste und naivste Fall ursprünglicher Autonomie führt gar nicht zur Sittlichkeit: es ist der Fall der Autonomie der natürlichen Begierde[2]). Er führt bei consequentester und reichster Durchbildung zu der das Ganze des Lebens ökonomisch überschlagenden, calculirenden Klug-

---

lichen Jahrhunderts, wie er z. B. durch Philon von Larissa dargestellt ist.

[1]) Vgl. o. S. 102, Anm. 6 f.

[2]) Kant nennt ihn heteronom. Indessen bei einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, gehören doch die sinnlichen, wie die vernünftigen Ansprüche dem „Selbst" an. Hinter Kants Terminologie steckt die platonisch-aristotelische Ansicht (vgl. o. S. 52, Anm. 5, 102 Anm. 3), dass die Vernunft das eigentliche Selbst des Menschen sei. Ed. v. Hartmann, der (Phänomenologie des Bewusstseins, S. 57. Anm.) gleichfalls gegen Kant erinnert, dass die hedonistischen Impulse von keinem Andern als dem handelnden Menschen selbst herrühren, möchte ihnen aber auch die „Form des Gebots (νόμος)" absprechen. Indessen dem jedesmaligen Wollen gegenüber bleibt doch immer die Frage, ob das Begehren oder das Sollen das Bestimmende (der νόμος) sein werde. Und bei kluger Ausgestaltung des hedonistischen Standpunkts zum eudaemonistischen tritt die aus dem Totalüberschlag des Lebens folgende Regel jedem Moment und seinem natürlichen Reize auch in höherem Sinne als νόμος gegenüber.

heit des platonischen Dialogs Protagoras und der Epicureer. Dieser Standpunkt ist insofern, wie wir schon bemerkten, unplatonisch, als der idealistische Platon, den wir übrigens in diesem Buche allein als unser kritisches Object betrachten, gerade dadurch sich auszeichnete, dass er denselben zu überwinden versuchte. Wir haben zunächst die platonisirenden Formen der Lehre von der ursprünglichen Autonomie in's Auge zu fassen, indem wir die eigenthümliche und in ihrer Art auch höchst interessante, aber durch und durch unplatonische, d. h. dem platonischen Idealismus schnurstracks widerstrebende, zugleich aber auch für uns unzulässige Bemühung, durch geschickte Bearbeitung des bloss egoistischen Interesses zum Sittlichguten zu kommen, einem späteren Paragraphen (§ 17) vorbehalten.

Der Platonismus besteht, in Rücksicht auf die Lehre von der ursprünglichen Autonomie darin, dass neben den natürlichen Trieben und Begierden eine ihnen übergeordnete, imperative Stimme in uns angenommen wird, welche selbstherrlich unserm Handeln die Norm vorzeichnet: es wird gewöhnlich dabei unterstellt, dass diese innere Stimme unser echtes und eigentliches Selbst ausdrücke.

Dieses innere Gesetz des Selbst wird weiter verschieden abgeleitet und bezeichnet. Die wichtigsten und der Besprechung würdigsten Auffassungen sind drei. Man findet das Gesetz entweder ganz allgemein in einem moralischen Sinn, Gefühl, Geschmack oder Instinct, oder speziell in dem sogenannten Gewissen, oder man zieht, von den Schwankungen und Subjectivitäten dieser beiden Vermögen abgeschreckt, in platonischer Sehnsucht nach dem unverrückbar Objectiven die anaxagoreisch-platonisch-aristotelische „Vernunft“ wieder herbei: die ihrerseits je nach der Ausdeutung und Behandlung zu einer mehrgliedrigen Untertheilung die Möglichkeit eröffnet. Der Gesichtspunkt des moralischen Gefühls hat mit dem aesthetischen und mit dem Ehr-Princip, die Vernunft mit dem teleologischen und logisch-mathematischen, das Gewissen mit dem religiösen mehr oder weniger Verwandtschaft.

Man kann nicht sagen, dass die Vielheit und Gegensätzlichkeit der Auffassung für diese Form der ursprünglichen Autonomie ein günstiges Vorurtheil zu erwecken im Stande sei[1]). Da steht die Autonomie der Lust glücklicher; dass sie ursprünglich und allgemein vorhanden sei, bezweifelt Niemand. Nur ist sie freilich, wie wir den Platonikern schon zugaben, als solche völlig ungeeignet, eine Ethik zu gründen.

13. Der moralische Sinn (Instinct) u. s. w.; Shaftesbury, Hutcheson und Andere.

Der Erfinder des Ausdrucks „moralischer Sinn" (moral sense) war der Platoniker Shaftesbury[2]). Die systematische Anwendung des Terminus auf einen Kreis — auch vor beiden freilich schon in ähnlicher Weise angesehener, aber noch nicht einheitlich bezeichneter — psychologischer Thatsachen rührt von Francis Hutcheson, dem Begründer der sogenannten schottischen Schule her[3]). Beide dachten den Ausdruck in Verbindung mit Locke's Angriff auf die angeborenen Ideen und im Gegensatz zur Vernunft (Reason) und den weitläufigen Räsonnements, wovon Cudworth, Clarke und Locke[4]) die Begründung der Moral erwartet hatten[5]).

---

[1]) Vgl. Bentham, Introduction, WW. I, 8[b] n.: One man .... says, he has a thing made on purpose to tell him, what is right and what is wrong; and that it is called a moral sense: and then he goes to work at his case and says: such a thing is right .... why? because my moral sense tells me it is .... Another man .... says, that as to a moral sense indeed he cannot find, that he has any such thing: that however he has an understanding .... if other men's understandings differ ... from his, so much the worse for them: it is a sure sign they are either defective or corrupt .... [2]) Vgl. o. S. 126, Anm. 1.

[3]) Inquiry into the original of our ideas of beauty aud virtue, 1. Aufl. 1725; 5. A. 1753.

[4]) Vgl. o. § 9, S. 120 ff.; Locke, Ess. conc. hum. und. I, 3; II, 21. 42 ff.; 70; 28. 5 ff; IV, 10 u. ö.

[5]) Hutcheson, Inquiry[5] p. 120, 128 u. ö.; vgl. auch D. Hume, Inqu. conc. the princ. of. mor. sect. 1 (a. a. O. p. 408 ff.).

Der Mensch, sagt Hutcheson, hat nicht eine ursprüngliche „Idee“ vom Sittlichen; aber wie er äussere Sinne hat, um die sinnliche Welt warzunehmen, so hat er einen innern Sinn (internal sense) als Vermögen (power), die Schönheit der Regelmässigkeit, Ordnung und Harmonie warzunehmen (of perceiving the beauty of regularity, order, harmony)[1]). Ein Theil desselben ist der moral sense, welcher, edler als der bloss aesthetische, zur approbation[2]) der beauty in characters, manners, affections, actions leitet[3]). Beide werden auch eine Art von Instinct (some instinct)[4]) genannt. Man darf wohl behaupten, dass dieser Ausdruck jetzt der gewöhnlichere ist für die Lehre, dass es ursprüngliche, nicht in der „Vernunft“ gegründete, sondern dem Gefühl oder „Geschmack“ sich unmittelbar aufdrängende Unterschiede zwischen gut und schlecht oder böse gebe[5]).

Hutcheson entwickelt ausführlich: 1) dass der moralische Beifall ganz uninteressirt, selbstlos sei[6]), und 2) weshalb er nicht von Erziehung und Unterricht abhängig gemacht werden dürfe[7]): Thaten der Liebe, Humanität, Dankbarkeit u. s. w. erfreuen uns selbst in entfernten Zeiten und Orten, ja in Dichtungen; und zwar auch dann, wenn wir uns niemals in ähnlicher Lage befinden können, wie der, welcher von ihnen Nutzen gehabt hat; (was gegen diejenigen bemerkt wird, welche, wie Hobbes und La Rochefoucauld, auch hinter den edelherzigsten Regungen nur halbunbewussten Egoismus sahen, der, unwillkürlich sich an die Stelle des Andern setzend, welcher die Wohlthat erfährt, nur seinen eigenen — wenn auch nur imaginativen — Nutzen lobt und betreibt). Und, was den zweiten Punkt angeht, so trete zwar der moralische Sinn im Leben des

---

1) Vgl. o. S. 43 ff., S. 125 ff.
2) und zum „good will“ gegen den Besitzer a. a. O. (p. 106).
3) a. a. O. p. XIII, XVI, 128 f. u. ö.
4) a. a. O. p. 159.
5) Vgl. Darwin, Abstammung des Menschen, Cap. 2 ff.
6) Inquiry[5] p. 110 f.
7) a. a. O. p. 120, 128, 218.

Individuums später auf als Sehen und Hören; aber sobald die bezüglicheu Verhältnisse überhaupt bemerkt werden, entscheide er auch instinctiv.

Was von dem Behaupteten Thatsache ist, das können wir alltäglich an uns selbst constatiren. Scham und Entrüstung, Zufriedenheit und Anerkennung steigen in uns allerdings unmittelbar auf, ohne dass irgend ein offenes oder verstecktes persönliches Interesse dabei im Spiele wäre.

Indessen ebenso sicher ist eine andere Thatsache, nämlich die, dass der moralische Unwille und Beifall nach Völkern und Zeiten, nach Ständen und Umständen, nach Geschlecht und Familie mancherlei Verschiedenheiten in der Qualität der Objecte zeigt, auf die er fällt. Der Unbefangene kann sich angesichts dieses Factums schwerlich des Verdachts erwehren, dass die Autonomie, mit welcher der moralische Instinct sich äussert, doch nur eine erworbene[1]) ist: nicht freilich ausschliesslich durch Unterricht und Erziehung erworben, welche Möglichkeit Hutcheson, unter dem Bann Lockescher Kategorien stehend, allein im Auge hatte, sondern zum grossen Theil in blinden Einflüssen des äusseren Lebens, vor Allem aber in ererbten Dispositionen begründet, die selbst weiter auf Erwerbungen unserer Voreltern ruhen. Das moralische Gefühl ist die Resultante vielseitiger und vielfärbiger, ganz und halb unbewusst zugetragener Eindrücke. Das Individuum ist auf der Höhe seines entwickelten Bewusstseins in der Regel weder im Stande noch bemüht, die aus der Umgebung und durch Erbschaft ihm zugekommenen Elemente aus seiner geistigen Constitution auszusondern. Seine moralischen, wie seine Geschmacksurtheile treten, mögen sie singulär und temporär beschränkt sein oder das Allgemeingültige ausdrücken, mit gleich instinctiver Unmittelbarkeit auf. Und sie behalten diesen Charakter, wenn keine kritische Besinnung und analytische Befähigung dazwischen tritt, für immer.

Eine Specialform des moralischen Gefühls stellt sich

---

[1]) Vgl. o. S. 142.

in dem Schema des Ehrbewusstseins dar. Dieses aber hat ganz besonders alle Merkmale der Abhängigkeit von der jedesmaligen Lebenslage, der biologischen Vorgeschichte und den äusseren Einflüssen. Es wechselt mit der Familie, aus der man stammt, mit dem Geschlechte, dem Berufe, dem Stande, dem Volke u. s. w., dem man angehört. Es gibt ebenso oft das Uebertriebene wie das Angemessene, das Sittliche wie das Bedenkliche, ja Verwerfliche ein[1]). Wie wenig ursprünglich autonom es ist, davon legt der mit ihm auf das innigste verwachsene Affect der Scham[2]) das redendste Zeugniss ab. Das Erröthen des Beschämten entsteht bekanntlich aus der durch die aufmerksame Richtung der Gedanken auf das Gesicht bewirkten Erschlaffung der tonischen Zusammenziehung der kleinen Arterien; diese Richtung der Aufmerksamkeit aber folgt der Vorstellung, dass diejenigen uns anschauen, an deren Schätzung uns gelegen ist. Kleine Kinder erröthen noch nicht. Und das Schamgefühl und sein Symptom, das Erröthen, sind überhaupt Errungenschaften erst der menschlichen, der socialen Periode unserer Voreltern[3]).

Abgesehen von der Ehre, die man bei Andern geniesst oder geniessen möchte, begleitet man sich selbst mit Ehransprüchen und mit Scham- und Reuegefühlen, wenn man diesen Ansprüchen nicht genügt hat. Aber es bedarf nur geringer Beobachtungsgabe, um zu bemerken, dass die frühesten Regungen dieser Art ganz nach der Umgebung gefärbt sind, dass das, was man von sich fordert, ursprünglich nur der Reflex dessen ist, was entweder unsere Eltern fühlten oder wodurch man im Umgang Ehre einzulegen hofft.

Das Ehrgefühl hat, wie schon Aristoteles und die Stoiker wussten[4]), als Vorstufe zur Sittlichkeit, die rechtzeitige Erregung desselben hat als Erziehungsmittel

---

[1]) Vgl. o. S. 139, Anm. 1 f.

[2]) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. O. S. 413, 434.

[3]) Vgl. Ch. Darwin, Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei Menschen und Thieren, deutsche Uebers., S. 70, 216 ff.

[4]) Vgl. auch Kant, Beobachtungen, a. a. O. 413 ff., 420, 425.

eine unersetzliche Bedeutung. Aber es ist weder etwas Untrügliches, noch sind seine Aussprüche ursprünglich autonom. Stumpfheit und Verkommenheit des Persönlichkeits-, Ehr- und Rechtsgefühls sind Zeichen, dass man sich nicht einmal mehr auf dem Wee zur Sittlichkeit befindet; aber die Aussagen dieses Gefühls verbürgen auch nicht, dass man am Ziel des Weges sei.

Das Ehrgefühl kann sich aus vererbten Anlagen und kritischer Umsicht zu selbsteigenen Aufstellungen entwickeln, die von der Umgebung und der Denkweise der Ahnen abweichen; aber es ist nicht ursprünglich autonom; es ist wie alle moralischen (aesthetischen und intellektuellen) Gefühle ein Product der Cultur und Erziehung, wie alle Producte dieser Art von der Vergangenheit abhängig, umbildbar und allmählich sogar zu zerstören.

14. Das Gewissen. Zum dritten Mal: Kant.

Es ist gewiss nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass das Gewissen extensiv und intensiv unter den Menschen eine erheblich grössere Anerkennung als allgemeinverbindliche Norm geniesst, als der moralische Instinct oder Geschmack und das Ehrgefühl. Selbst diejenigen, welche sonst der Lehre von den angeborenen Ideen sehr abgeneigt sind, betrachten die Stimme des Gewissens als ursprüngliches und untrügliches Gesetz.

Die Geschichte dieses Factors aller Sittlichkeit darf man wohl bis auf Sokrates' Daimonion zurückleiten. Was er als prohibitiven Gegensatz gegen momentane Anwandlungen in sich empfand, ist jedenfalls einigen Functionen des späteren Gewissens sehr ähnlich. Eine andere Wurzel dieser Conception liegt in den Vorstellungen von den Erinyen und Furien. Schon bei Euripides werden die Erinyen zu blossen Einbildungen des Orest; bei Späteren sind sie nur dichterische Personificationen der Gewissensangst, wie letztere schon Platon[1]) in der lebhaften

[1]) Rep. 577 E ff.

Art, über die er verfügt, aber noch ohne den uns so geläufigen Terminus (als Seelenbild des Tyrannen) zeichnet. Cicero[1]) predigte im Jahre 80 v. Chr. seinen Zuhörern[2]), dass der Verbrecher nicht von den Fackeln der Furien gescheucht werde, sondern: sua quemque fraus et suus terror maxime vexat; suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent. Anderswo[3]) statuirt er eine vis conscientiae in utramque partem: ein gutes, zufriedenes und ein böses strafendes Gewissen. Und es functionirt bei ihm nicht bloss als Vergelter sondern auch als Norm[4]). Nach dem Vorgange Philo's[5]) und des apocryphen Buches der Weisheit[6]) hat demnächst das Neue Testament den Ausdruck Gewissen (συνείδησις) 31 mal verwerthet.[7]) War es früher autonom, so ist es von nun ab als die Stimme Gottes in uns, sozusagen theonom gefasst[8]).

Im letzten Jahrhundert hat Kant nicht bloss einen reichhaltigen und interessanten Gebrauch von dem Gewissen gemacht, sondern auch eine mit den Jahren anschwellende Theorie desselben entwickelt[9]) und höchst redselig, wenn auch nicht besonders abgeklärt, vorgetragen.

Er definirt und beschreibt es in den verschiedensten Wendungen: als den Glauben, Recht zu haben, als die dem

---

[1]) Das historische Verbindungsglied ist dasselbe, das S. 141, Anm. angegeben ward.

[2]) pro Roscio Am. c. 24; vgl. in Pisonem § 46.

[3]) pro Milone § 61.

[4]) Epp. ad Att. 13. 20: .... quemquam a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere.

[5]) Opp. ed. Maugey, II, 195 ff.; I, 196; 291. [6]) XVII, 11.

[7]) Eine der Hauptstellen s. o. S. 141 Anm.

[8]) Vgl. Philos. Monatshefte, XV, 279.

[9]) Vgl. vor Allem: Krit. der prakt. Vern. (1788), WW. VIII, 229: „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein" ....; Ueber das Misslingen aller philos. Versuche in der Theodicee (1791) WW. VII, 403 ff.; Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793), 4. Stück, 2. Theil, § 4: Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen, WW. X, 224 ff.; Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre (1797), Einl., WW. IX, 247 ff.; § 13, a. a. O. S. 293 ff.

Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft, als das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen, als einen inneren Richter, von welchem der Mensch beobachtet, bedroht und überhaupt in Respect gehalten wird, als eine über die Gesetze in ihm wachende Gewalt, als eine machthabende Person, welche nach innerem Verhör den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend als moralische Folgen der That thut, als subjectives Princip einer vor Gott zu leistenden Verantwortung. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheile „der Verstand“[1]), nicht das Gewissen; das Gewissen sei nicht Gesetzgeber, sondern Richter.

Das Gewissen ist ihm eine ursprüngliche (intellektuelle und moralische) unverlierbare Anlage: jeder Mensch habe als sittliches Wesen ein Gewissen ursprünglich in sich; es sei seinem „Wesen“ einverleibt. Es folge ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenke. Er könne sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf wiegen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernehme. Er könne es in seiner äussersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren; aber sie zu hören, könne er doch nicht vermeiden. Es spreche unwillkürlich und unvermeidlich.

„Gewissenlosigkeit“ sei nicht Mangel des Gewissens, sondern entweder Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren, oder „weites Gewissen“, d. h. Mangel an sittlicher Bedenklichkeit. Hätte der Mensch wirklich kein Gewissen, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen oder als pflichtwidrig vorwerfen.

---

[1]) WW. X, 224. Vgl. IX, 293: Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durch's Gesetz als einen moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt.

Das Gewissen braucht nach Kant keinen Leiter; es ist genug eins zu haben. Ein irrendes Gewissen ist ihm ein Unding[1]; gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. In dem objectiven Urtheil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren.

Für die Frage, ob der Mensch in dem Kantischen Gewissen ein autonomes oder heteronomes (vielleicht theonomes) Urtheil vernehme, kommen folgende Auslassungen[2] in Betracht, die zugleich in die zu Grunde liegende (platonisirende) Psychologie einen Einblick gewähren: „Obzwar sein (des Gewissens) Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, sieht dieser doch durch seine Vernunft sich genöthigt, es als auf das Geheiss einer andern Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache (causa) vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem

---

[1]) Vgl. X, 225 ff., wo von dem „irrenden Gewissen" des Ketzerrichters die Rede ist, der einen sonst guten Bürger zum Tode verurtheilt. Kant fragt, ob man ihm nicht vielmehr Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, „weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss sein konnte, er thue hierunter nicht völlig Unrecht. .... war er denn wirklich von dem übernatürlich geoffenbarten göttlichen Willen so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? dass einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht sei, ist gewiss, dass Gott in fürchterlichem Willen es anders verordnet hat, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiss. Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich Euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein" u. s. w. Kant erscheint auch Abrahams Entschluss, auf vermeintlich göttlichen Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten, in dem angegebenen Sinne gewissenlos.

[2]) IX, 294 ff.

Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen[1].... Dieser Andere mag nun eine wirkliche oder idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft. Die zweifache Persönlichkeit... dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung[2]). Ich der Kläger und doch auch Angeklagter bin eben derselbe Mensch (numero idem); aber als Subject der moralischen... Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten... und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren... Nach Schliessung der Acten thut der innere Richter.... den Ausspruch..... Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger sein.... zugleich muss er allverpflichtend... sein.... Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und

---

[1]) Vgl. gegentheils X, 225: Die Vernunft stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf.

[2]) Vgl. Kr. d. r. Vernunft², § 24, WW. II, 747 ff.:... Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden .... und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sei... hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmungen sein könne.... (749). Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 201; ferner wegen des historischen Zusammenhangs die Stelle aus Ad. Smith's Theory of moral sentiments, die W. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen, 1880, S. 37 beibringt.

auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht ... seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heisst: so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen. ... Nicht als ob der Mensch berechtigt oder verbunden wäre, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; der Mensch erhält nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen .... sich vorzustellen und dessen Willen sich als Regel zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloss ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote." Kurz: das Gewissen ist autonom, wird aber von dem religiösen Menschen als theonom vorgestellt.

Indem wir Kants Classification der verschiedenen Formen des Gewissens übergehen, verfolgen wir noch ein wenig die Art, wie er sich das Verhältniss von Pflicht und Gewissen denkt.

Da die Pflichten selbst bei Kant durch den praktischen Verstand bezeichnet werden, das Gewissen sie uns nur vorhält und zur Beurtheilung unserer Handlungen benutzt und als solches dem menschlichen Geiste wesentlich und unverlierbar angehört, so begreift sich, dass es für Kant keine Pflicht geben kann, „sich ein Gewissen anzuschaffen". Unsere Pflicht sei nur, unsern Verstand über das, was Pflicht sei, aufzuklären, unser Gewissen zu cultiviren, d. h. die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden, ihm Gehör zu verschaffen.

In dieser Beziehung verlangt Kant die äusserste Scrupulosität: Von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht seien, sei zwar nicht schlechthin

nothwendig; aber von der, die ich unternehmen will, müsse ich gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei; das sei unbedingte Pflicht. Man dürfe nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei[1]). Mag ferner Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen) nicht in der menschlichen Natur liegen: Aufrichtigkeit, die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion muss man von jedem Menschen fordern können.

Wenn jedoch Jemand sich bewusst sei, nach Gewissen gehandelt zu haben, so könne von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden[2]). —

Sondert man aus diesem erstaunlich complicirten und gekünstelten[3]) Gedankengeflecht die mystischen Bestand-

---

[1]) Ein moralischer Grundsatz, der nach Kant (X, 224) keines Beweises bedarf; er unterscheidet ihn von der verwandten, aber verwerflichen (a. a. O. 228) „Priestervorschrift“: Es ist rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben. (Er citirt für den ersten Satz des Plinius: quod dubitas, ne feceris; der Gedanke ist älter; vgl. Cic. de Off. I, 9: bene praecipiunt, qui vetant agere quod dubitent aequum sit an iniquum). Vgl. o. S. 151, Anm. 1.

[2]) WW. IX, 248. Gleich auf derselben Seite heisst es weiter: „Nach Gewissen zu handeln, kann selbst nicht Pflicht sein (weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Acts des ersteren bewusst zu werden)“. Diese beiden Sätze neben einander gelesen scheinen einen so crassen Widerspruch zu enthalten (1) nach Gewissen zu handeln, nicht Pflicht; 2) nach Gewissen gehandelt zu haben, alles, was man verlangen kann), dass man zunächst an einen Druckfehler oder lapsus calami denkt (anstatt: „nach Gewissen zu handeln“ etwa: „Gewissen zu haben“); vielleicht löst er sich aber auch, wenn man den subtilen Gegensatz von Pflicht und Bewusstsein davon, d. h. Gewissen urgirt; dann müsste es aber allerdings, wenn Kant auf Eindeutigkeit und Constanz seiner Termini Werth legte, im Texte heissen: „Wenn Jemand sich bewusst ist (d. h. die gewissenhafte Ueberzeugung hat), nach Pflicht gehandelt zu haben“ ....

[3]) Schopenhauers sonst sehr saloppe Kritik der Kantischen Gewissenstheorie (WW. IV, 169 ff.) hat so unrecht nicht, wenn sie bemerkt, Kant hätte darauf bedacht sein sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. Seine Auseinandersetzungen bieten allerdings eine wundersame Mischung von heiligem Eifer, spiessbürgerlicher Pedanterie und klügelnder Sophistik dar.

theile aus, die controllirbaren Thatsachen festhaltend und von den zum Theil von einander abweichenden, zu einem andern Theile einander sogar widersprechenden Behauptungen immer diejenige bevorzugend, welche am besten mit den übrigen zu einer systematischen Einheit verbunden werden kann, so entsteht eine Lehre, welche die landläufigen Vorstellungen vom Gewissen um einige Eigenartigkeiten modificirt.

Der gewöhnlich ihm beigelegte, feierliche, strenge, heilige Charakter, der es ebenso vor der Vermischung mit dem aesthetischen Geschmack, wozu der moralische Sinn, und vor der Abhängigkeit von der zufälligen Umgebung, wozu das Ehrgefühl die Gefahr in sich trägt, zu bewahren im Stande scheint: dieser Charakter wird nicht sowohl in dem Gesetze und der Pflicht selbst — diese bestimmt „der praktische Verstand" —, als in der Anforderung gefunden, mit Aufrichtigkeit und Scrupulosität dem Gebote der wirklichen Pflicht allein zu gehorsamen: welche Anforderung der religiöse Mensch unter dem Gesichtspunkte der Verantwortlichkeit vor Gott (theonom) sich vorstellt, während sie abgesehen davon durch die platonisch-wolfisch-kantische Lehre von einem oberen Seelenvermögen als autonom begriffen werden mag.

Dass die Kantische Ausscheidung der materialen Anweisung zum Handeln und die Beschränkung auf die Form der aufrichtigen Unterordnung unter das wirklich sichere Pflichtgebot dem Sprachgebrauch über das Gewissen geradezu Gewalt anthäte, kann man nicht behaupten. Der Gebrauch kennt auch diese Seite. Aber einseitig ist Kants Fassung. Und die Ornamente der Feierlichkeit, die für das inhaltsvolle Gewissen des Volksbewusstseins wohl passen, erscheinen, allein auf die leere Form[1]) der Scrupulosität angewandt, wie von Kant geschieht, offenbar deplacirt. Es ist schwer, die blosse Bedenklichkeit, die fast wie eine Temperamentseigenthümlichkeit aussieht und die oft bei moralisch indif-

[1]) Vgl. Wohlrabe, a. a. O. S. 24.

ferenten Handlungen ebenso ins Spiel gebracht wird, wie bei Ausübung ernster Pflichten, hier ebenso von Gott eingegeben zu halten, wie die Pflicht selbst. Auch der complicirte psychologische Apparat, den Kant für das Zustandekommen gewissenhafter Pflichterfüllung und die nachträgliche Beurtheilung der Thaten in Bewegung setzt, empfiehlt seine Lehre nicht. Eine ganze Schaar personificirter Kräfte arbeitet sich in die Hände: obere und untere Seelenvermögen, praktischer Verstand, Urtheilskraft, Vernunft, ein ganzer innerer Gerichtshof mit Ankläger, Angeklagtem, Zeugen und Richter u. s. w.[1]). Die gewöhnliche Gewissenstheorie hat jedenfalls den Vorzug, einfacher und natürlicher zu sein.

Die Kant'sche Fassung des Gewissens hängt übrigens zusammen mit (wahrscheinlich sogar wohl ab von) der dem Autor offenbar sehr wichtigen These, dass das Gewissen nie irre. Diese Behauptung aber selbst, in Beziehung auf das Gewissen in vulgärer Fassung offenbar falsch, kann auch in dem Sinne, zu dem Kant ausbog, nicht zugestanden werden. Es ist schwerlich überhaupt einzuräumen, dass die Kantische Scrupulosität in allen Fällen das sittlich Correcte sei: z. B. bis dat, qui cito dat. Und der Richter kann ebensogut irren, wie der Gesetzgeber: zumal wenn dem ersteren noch ausdrücklich die Prüfung des Gesetzes selbst, ob es auch hinlänglich garantirt sei, aufgelegt wird, wie bei Kant. Kant erinnert selbst an Abraham und an fanatische Ketzerrichter und tadelt an ihnen das „weite Gewissen", die eigenthümliche „Gewissenlosigkeit", einem nicht hinlänglich verbürgten Gebote auf Kosten eines abseits solcher immerhin zweifelhaften Ausnahmen absolut gültigen Gesetzes nachgegeben zu haben. Ob man die eingetretene Verschuldung auf ein zeitweilig betäubtes, schlafendes oder — was Kant perhorrescirt — irregegangenes Gewissen zurückführt, das ist doch nur eine scholastische Wortdifferenz.

Das Wichtigste haben die vulgäre und die Kant'sche

---

[1]) Vgl. Schopenhauer, a. a. O. S. 170.

Gewissenslehre gemeinsam: Beide berufen sich auf ein Heiliges und Ursprüngliches in uns, das unsere Handlungen leitet und richtet; beide setzen uns das Gewissen als einen ehrfurchtgebietenden Herrn hin, der zwar, weil unserm Bewusstsein angehörig, uns selbst als autonom erscheinen lässt, uns als Sinnenmenschen aber gleichwohl wie einer fremden, übersinnlichen Macht unterwirft. Dieses Gemeinsame der Lehre ruht auf der für alle Paedagogik und Culturgeschichte hochwichtigen, wenn auch nicht immer segensvollen Thatsache, dass die Menschen ihre Handlungen vielfach nach einer inneren Stimme lenken und beurtheilen, die ihnen mit heiliger Strenge und überirdisch scheinender Majestät entgegentritt.

Betrachtet man diese Thatsache ohne aprioristische Voreingenommenheit mit dem kritisch-analytischen Auge der Wissenschaft, so ist Eins sofort sehr merkwürdig, nämlich: dass diese göttliche Stimme an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten nicht bloss Verschiedenes, sondern auch principiell Widersprechendes und Unvereinbares gebietet, dass sie Bedenkliches, ja Verwerfliches nicht bloss zulässt, sondern fordert, kurz dass sie unzählige Mal eben irrt. Auch die von Kant in Anspruch genommene Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit irrt, wie er selbst implicite zugestehen muss[1]).

Wenn aber das vermeintlich Heilige und Überirdische sich wandeln, sich widersprechen und irre gehen kann, so muss das den Glauben an eine ursprüngliche Autonomie doch so erschüttern, dass, wenn es gelingt, die Genesis sowohl jener Dictatur wie ihres gelegentlichen Irrthums auf natürlich-menschlichem Wege begreiflich zu machen, für den wissenschaftlich gebildeten und unbefangenen Denker jene Ansicht einfach hinfallen sollte.

Die Mittel und Wege, durch welche das Gewissen trotz seiner Irrthumsfähigkeit zu einem ehrwürdigen und vermeintlich ursprünglichen Factor des menschlichen Seelenlebens

---

1) Vgl. S. 151, Anm. 1.

wird, sind keine andern als die, welche überhaupt Respect und den Schein der Urwüchsigkeit zu erzeugen pflegen: Anbildung und Vererbung. Der Respect, die Ehrfurcht steht in unserm Gemüthsleben auf dem Übergang von Furcht zu Liebe. Ist es nun wohl merkwürdig, dass Gebote, welche von frühester Jugend ab durch die Umgebung als absolut verbindliche Normen mit ganz besonderem Nachdruck und Ernst uns von allen Seiten entgegengeführt worden sind, deren Zuwiderhandlung nicht bloss durch Strafaussichten fortwährend bedroht ist, sondern auch mehrfach hat mit actuellen physischen und psychischen Strafen belegt werden müssen, und in die das Individuum gleichwohl unter Umständen so eingewöhnt werden und sich so einleben kann, dass sie ihm wie eine zweite Natur erscheinen, so dass es ohne Murren, mit Beifall, mit innerer Zuneigung thut, was es soll: ist es wohl .noch wunderbar, wenn es auf dem Übergang zu diesem idealen Ergebniss aller sittlichen Erziehung jenen Geboten gegenüber je nach dem in den verschiedenen Nüancen der Achtung und Verehrung sich fühlt, die von der sclavisch zitternden Furcht vor Strafe bis nahe an die liebevolle Aneignung der Norm emporführen [1]). Mischt man weiter religiöse Stimmungen dazu, so entsteht die theonome Form des Gewissens. Und was in moralischer und religiöser Hinsicht anerzogen ist, muss, wenn die Gesinnung früh genug sich befestigt hat, wie angeboren erscheinen: zumal wenn mehrere, viele, oft unzählige Generationsfolgen immer nach derselben Seite hinwirkend sowohl dem Beifall für den sittlichen Inhalt wie dem Schema, seinen normativen Ursprung vorzustellen, auf dem Wege

[1]) „Was alle mit Grausen nennen, wird anfangen, auch ihn mit einem übermässigen Grausen zu erfüllen; was Alle herrlicher als Alles schildern, wird ihm auch herrlicher als Alles dünken .... Der Lehre stehen Verheissungen und Drohungen zur Seite .... Alles Einzelne, was auf den verschiedensten Wegen dahin gewirkt, ein Lustübergewicht an das Gute, ein Unlustübergewicht an das Böse zu knüpfen, summirt sich .... zu einer Resultante .... Darum erscheint uns die Entstehung des Gewissens als etwas Unerklärliches ....“ (G. Th. Fechner, das höchste Gut, 1846, S. 55 ff.; vgl. überhaupt daselbst S. 52 ff.)

der Cumulation durch Vererbung alle möglichen Begünstigungen und Praeformationen haben zu Gute kommen lassen. Es ist nicht von ungefähr, dass die ernstesten Gewissensvorschriften auf diejenigen Handlungen zielen, welche den (wirklich oder vermeintlich) wichtigsten Einfluss auf die Erhaltung und Förderung der höchsten gemeinschaftlichen Lebensgüter, z. B. der gesellschaftlichen Ordnung ausüben. Gerade nach dieser Seite wirken alle Potenzen, die wir für die Genesis des Gewissens in Anspruch nehmen, zusammen: absichtliche und unabsichtliche Einflüsse der Umgebung, Anwuchs und Vererbung grundlegender Gefühle. Es ist nicht von ungefähr, dass, je wichtiger eine Handlung oder Unterlassung für die Lebensgüter einer Gesellschaft erscheint, je andauernder sie ferner so erscheint und je umfassender die Gesellschaft ist, welche in dieser Überzeugung zusammenstimmt, in der Regel das Gewissen um so ernster und nachdrücklicher redet.

Kurz: das Gewissen ist ein erworbenes Gesetz. Seine Aussprüche beruhen letzten Grundes auf Heteronomie. Sein im reifen Bewusstsein zwischen Heteronomie und Autonomie schwankender Charakter entspricht dem Grade, mit dem das Individuum sich jedesmal mit seinen Forderungen identificirt oder nicht.

15. Die praktische Vernunft. Noch einmal: Kant.

Wie Platon und Aristoteles die anaxagoreisch-pythagoreische Vernunft moralisch ausbeuteten, haben wir oben dargethan[1]). Diese Vernunft ist seitdem auf der subjectiven, autonomen Seite etwa in derselben Ausdehnung wie auf objectivem, heteronomem Standpunkt der Naturzweck als der Leitstern sittlichen Thuns bezeichnet worden. Sie eignete sich, genau besehen, für diese Function auch noch besser als jener: war sie doch zugleich das Zeichen, durch welches man gewöhnlich den spezifischen — so dachte man

---

[1]) Vgl. S. 52 ff.; 106.

ihn — Unterschied des Menschen vom Thiere bestimmte; die eigenthümlich menschliche Bestimmung, die dort erst auf Umwegen als das Sittliche herausgebracht wurde, kam hier sofort zum Vorschein; nach einer Thiermoral brauchte man gar nicht erst zu fragen. Und der Wille der Natur war fremd und dunkel; mit der Vernunft war man ganz bei sich, hatte etwas Offenkundiges und leicht Beziehbares. Andererseits genügte sie dem Drange, das sittlich Gute als etwas absolut Gültiges zu fassen, viel vollständiger als die eben besprochenen autonomen Potenzen, viel besser als sittlicher Instinct, Ehr- und Persönlichkeitsgefühl und Gewissen, welche doch mehr oder weniger relativ und variabel sind. Wenn irgend Etwas, so schien die autonome (nicht im Dienste des Lustbegehrens stehende) Vernunft frei von Subjectivität, Sinnlichkeit, Leidenschaft, Parteilichkeit, kurz frei von allen Beimischungen, die in's Unsittliche weisen, übrigens schlechthin dem Wechsel enthoben, ewig sich selbst gleich und innerlich nothwendig, so zu sagen selbst die Quelle und der Inbegriff alles objectiv Gültigen. Es wird daher in geschichtlichen Uebersichten über den Entwickelungsgang der Theorien auch vielfach als ein gleichsam von der historischen Dialektik selbst dictirter Fortschritt betrachtet, dass Kant von dem moral sense der Engländer und Schotten [1]) zur „Kritik der praktischen Vernunft", überging.

Wenn es gilt den Vernunftstandpunkt zu kritisiren, kann jedenfalls kein klassischerer, originellerer Zeuge für denselben gefunden werden, als Kant. Bei den Andern ist die Vernunft vielfach, wie wir es oben von der Natur und der Ehre aussagen mussten, nur ein abgegriffener Name, ein Stichwort für sonsther begründete oder noch zu begründende Gedanken, oft nur ein Synonymon oder leeres Correlat zu dem als bekannt vorausgesetzten Sittlichguten: „Das Gute draussen ist die objectivirte Vernunft. In der

---

[1]) Vgl. o. S. 126, Anm. 4, Kant, Grundlegung, WW. VIII, S. 74, 99, Kr. d. pr. V., a. a. O. S. 152 f., Metaph. Anfangsgr. zur Tugendlehre, Vorrede a. a. O. IX, 218 f.; Einl. Va, a. o. O. S. 232; XIIa: Das moralische Gefühl (a. a. O. S. 246 f).

staatlichen Ordnung, im Recht ist Vernunft. Die Vernunft ist der Trieb nach Ordnung, Uebereinstimmung, Einheit, Frieden. Man muss immer vollkommener die Vernunft in die Natur hineinbilden u. s. w.“ Bei Kant steckt hinter dem vielgebrauchten Terminus eine höchst nachdenkliche, ebenso eigenartige wie nachwirkungsvolle Anschauung. Die Vernunft, die er in Anspruch nimmt, ist nicht die „gemeine Menschenvernunft“ der Jahrhunderte, wie sie als typischer Zeuge z. B. Cicero beschreibt[1]), sondern ein ganz eigenthümliches, systematisch fundirtes, höchst vornehmes Gebilde, das besondere Beachtung verdient.

Die Autonomie der praktischen Vernunft ist bei Kant ein Correlat seiner transcendentalen oder intelligiblen Freiheit. „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig rational verfahren müssen“[2]). Kants Moral ist im Sinne dieses kritischen Rationalismus ein passendes Gegenstück zu dem kritischen Rationalismus seiner Erkenntnisslehre.

Achte man nur auf die Erfahrung, meint Kant, so erscheine das menschliche Handeln durch die Vergangenheit und die Intensitätsverhältnisse der jeweiligen Reize so determinirt, dass man im Wesentlichen den Menschen einer Marionette oder einem Vaucansonschen Automaten gleichstellen müsse. Er sei ein „automaton spirituale“ — der

[1]) de Off. I, 4. 11 f.: .... per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat si militudines comparat .... facile totius vitae cursum videt .... nec sibi soli, sed conjugi liberis ceterisque quos caros habeat tuerique debeat; de Fin. II, 14, 45 f.: rationem a natura datam mentemque acrem et vigentem celerrimeque multa simul agitantem .... quae et causas rerum et consecutiones videat et similitudines transferat et dijuncta conjungat et cum praesentibus futura copulet omnemque complectatur vitae consequentis statum. Eademque ratio fecit hominem hominum appetentem ...., ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate ...

[2]) Kr. der pr. Vern., WW. VIII, 111.

Ausdruck ist aus Leibniz —, „gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke"; „das Bewusstsein seiner Spontaneität" könne nur „comparativ" Freiheit genannt werden, „weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung . . . zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch in einer fremden Hand angetroffen wird." Die natürliche Folge ist, dass des Menschen Handlungen für alle Zukunft praedeterminirt sind; man ist genöthigt in Beziehung auf sie spinozistisch zu denken. „Wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart so tiefe Einsicht zu haben, dass jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, könnte man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss ausrechnen". Kurz: das Freiheitsbewusstsein ist eine Täuschung[1]).

Kant suchte dieser Consequenz mit Aufgebot aller Kräfte zu entrinnen. Das Motiv zu diesem Entschlusse lag in der Rücksicht auf das richtende Gewissen und die Praxis der Zurechnung und Verantwortung[2]). Er war der — irrthümlichen — Meinung, dass diese beiden Dinge empiristisch nicht zu begründen und zu erklären seien. Sein kritischer Rationalismus zog folgende transcendentalphilosophische Theorie vor:

Hinter dem Naturmechanismus und der Fatalität der Handlungen, wie sie die Erfahrung zeige, liege für eine nicht sinnliche, für eine intellektuelle Anschauung freie Causalität, wirkliche Spontaneität des Subjects; der Mecha-

---

[1]) a. a. O. S. 226 ff.; vgl. Causalität des Ich, Vierteljahrssch. für wiss. Philos. IV, 341 ff.

[2]) Kr. d. pr. V., WW. VIII, 229: „Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen . . . sich . . . als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, . . . den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne . . . Darauf gründet sich denn auch die Reue . . . . (vgl. die Recension der Schulz'schen Sittenlehre, a. a. O. VII, 141 f.)

nismus hafte nur der „Erscheinung" unter „Zeitbedingungen" an; unter dem Gesichtspunkt der „Idealität der Zeit" müssen wir, lehrt er, dem sinnlich-empirischen Subject ein intelligibles, ein Subject an sich selbst gegenüber denken; dieses ist „frei".

Dieser intelligiblen Freiheit correspondirt das unbedingt verbindliche moralische Gesetz, das absolute: Du sollst! Die absolute Verbindlichkeit unterscheidet es von gewöhnlichen Vorschriften, die alle bloss „hypothetisch" sind, wie: „wenn Du das Fieber los werden willst, so musst du Chinin nehmen." Echte Moral und absolute Imperative müssen nach Kant alles sinnlichen Erfahrungsinhalts, alles Begehrungsmaterials entkleidet werden. Die Beziehung auf empirische Objecte des Begehrens führe immer auf eine eudaemonistische, auf eine Klugheits-, d. h. Schein-Moral und auf bloss hypothetische Vorschriften.

Dazu kommt ein Zweites und dies ist in unserm Zusammenhang die Hauptsache[1]): „Da die Materie des praktischen Gesetzes . . . niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bestimmungen unabhängig dennoch bestimmbar sein muss, so muss" er „unabhängig von der Materie des Gesetzes dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen[2]). Es ist aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so ferne sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was — nach Kant — einen" (moralischen) „Bestimmungsgrund des" (intelligibel freien) „Willens ausmachen kann." Das moralische Gesetz, „Grundgesetz der rei-

---

[1]) Vgl. Kr. der prakt. Vern. § 6 f.

[2]) Ein kritischer Empirist schaltet vielleicht bei der Lectüre dieser Sätze gern die Frage ein: wie viel an ihnen — kantisch geredet — analytischer, wie viel synthetischer Natur sei, wie viel leere Tautologie, wie viel beweisbare (und wodurch bewiesene?) These? wie viel fortschreitender Beweis, wie viel Wiederholung desselben Gedankens mit nur oder kaum anderen Worten?

nen praktischen Vernunft" ist also: „Handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte"[1]) oder: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[2]).

Da Kant findet, dass Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz, das aus der reinen Vernunft fliesst und immer formal sein muss, „wechselsweise auf einander zurückweisen," stützt er auch umgekehrt die Freiheit auf die Voraussetzung, „dass die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei[3])."

Fragt man, mit welcher von diesen wechselsweise auf einander bezogenen Positionen unsere Erkenntniss anhebe, ob mit der Freiheit oder dem Vernunftgebot: so entscheidet sich Kant[4]) für das letztere, „dessen wir uns unmittelbar als eines Factums der reinen Vernunft bewusst werden" und das „sich uns zuerst darbietet". Indem es sich als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstelle, führe es dann auf den Begriff der Freiheit. Wir seien überzeugt, trotz aller Lockungen und Drohungen „Etwas"[5]) zu können bloss darum, weil wir uns bewusst sind, es zu sollen: dies sei unsere intelligible Freiheit. —

Eine Kritik dieser ebenso feinen und tiefsinnigen. wie reichen Beifalls und Nachhalls sich erfreuenden, im Grunde aber höchst gekünstelten und verkniffenen Gedanken muss zweierlei betonen: 1) dass die von Kant für die Rettung und Begründung der sittlichen Verantwortlichkeit ersonnenen Hilfsmittel für diesen Zweck nicht zureichen; 2) dass sowohl die Verantwortlichkeit wie das unbedingte Sollen und das Bewusstsein, dass man könne, was man solle, so-

[1]) Grundl. zur Metaph. der Sitten (WW. VIII, 47).
[2]) Kr. der prakt. Vern. § 7; vgl. o. S. 123, Anm. 4.
[3]) Kr. a. a. O. § 5.
[4]) a. a. O. § 6 f. Vgl. Vorrede, WW. VIII, 106 Anm.
[5]) So unbestimmt spricht jetzt Kant selbst (a. a. O. S. 141).

viel von diesen Voraussetzungen der Kantischen Theorie überhaupt Thatsache ist und nicht auf Übertreibung und Einbildung beruht, sich mit den gewöhnlichen analytisch- genetischen, kurz mit den von Kant perhorrescirten empiristischen Mitteln erklären lassen, gerade so gut, wie alle abgeleiteten Gebilde des Bewusstseins, die der Apriorist — in seiner vornehmen Bequemlichkeit und sittlichen Besorgniss — für ursprüngliche Constituentien einer „reinen" Vernunft glaubt ausgeben zu müssen

Was das Erste anbetrifft, so ward schon oben[1]) bemerkt, dass der Kantische Anspruch, die Unsittlichkeit einer Maxime daran zu erkennen, dass sie, generalisirt, in Widersprüche verwickele, voraussetzt, dass diejenigen realen Bedingungen des Lebens bekannt seien, die dermassen an sich selbst werthvoll sind, dass ihnen nicht widersprochen werden darf: was das Vorgeben, mit der blossen Form des Gesetzes auskommen zu können, als illusorisch erscheinen lässt. Kant selbst vermag in seiner „Rechts- und Tugendlehre" die einzelnen Pflichten nicht anders zu begründen, als indem er überall auf Nutzen und Schaden zurückgreift. Ein weiterer Irrthum Kants liegt darin, dass sein moralisches Gesetz in schablonenhafter Einförmigkeit die Unterschiede des Talents und der Lebensstellung fast gar nicht beachtet, die es doch nicht zulassen, Alle wie mich und mich wie Alle anzusehen; er verabsäumt die systematische Gliederung und Spezialisirung der Lebensaufgaben: sein moralisches Gesetz trifft nur die dürrsten und allgemeinsten Menschenpflichten. Ja er geht in der Universalisirung der Maximen sogar noch über die Menschheit hinaus, indem er nach einem Gesetze ausschaut, das für jedes vernünftige Geschöpf gelten möchte[2]); was ebenso chimärisch, wie nutzlos ist. Unsere sittlichen Interessen und Verantwortlichkeiten sind schlechterdings in den menschlichen Kreis eingeschlossen.

---

[1]) S. 123 f.

[2]) Z. B. etwa für „den grossen Aeon". von dem im „ewigen Frieden" (WW. VII, 242, Anm.) die Rede ist? Denn auf „Gott" kann der Ge-

Kant knüpft, wie wir Andern auch, die Zurechnung an das Bewusstsein an, dass man könne, was man solle, und gründet dieses selbst auf seine intelligible Freiheit. Indessen unsere Zurechnungen und Verantwortungsansprüche laufen nicht in's Intelligible, sondern bleiben im Bereiche des Allen zugänglichen, sinnlichen, praktischen Lebens. Kant streift für seine Freiheit die Zeit völlig ab; für unsere Handlungen lässt sich aber das Schema der Zeit nie entbehren; es ist gar nicht abzusehen, was Handlung in einem für die Praxis noch irgendwie relevanten Sinne heissen sollte, wenn man sie ausserhalb der Zeit setzte, wenn man sie nicht mehr als einen Vorgang, der in der Zeit abläuft, dächte. Soll mit der Freiheitslehre ein praktisches Bedürfniss befriedigt werden, so muss sie auch im Rahmen der praktischen Voraussetzungen bleiben.

Weiter: Kant macht selbst vor folgenden peinlichen Fragen Halt: Warum muss sich ein sinnlich-vernünftiges Wesen der blossen gesetzgebenden Form unterwerfen? worin liegt die verbindende Kraft dieser Form? ferner: der Wille soll durch sie „bestimmbar“ sein; welches Motiv kann ihn bewegen, ihr zu gehorchen? und worauf gründen wir den Werth, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross sein soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann [1]). Und was antwortet er? Es ist interessant es zu hören; die Antwort ist allein schon für seine Lehre vernichtend: „Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns als frei an, um uns unter sittlichen Gesetzen zu denken und wir denken uns nachher diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die

danke nicht passen, „weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört“ (ebenda; vgl. Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 144).

[1]) Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“, WW. VIII, 81 ff., fortgesetzt unter der Ueberschrift: „Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie“ a. a. O. S. 95 ff.

Freiheit des Willens beigelegt haben[1]. . . . Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann, einerlei[2]. . . Wie reine Vernunft ohne andere Triebfedern für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das blosse Princip der Allgemeingültigkeit . . . ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken . . . könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren[3])". Wir fragen: Was nutzen für die Fundamentirung der Zurechnung und Verantwortung so unauflösbare und problematische Ansätze? Was können sie begründen und tragen, was nicht schon in dem Gefühl der Verantwortlichkeit an sich selber eine viel bessere Begründung hat? Wie kann eine Freiheit, die wir nur „voraussetzen müssen", die wir „nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur als etwas Wirkliches beweisen" können, dem Gefühl unserer Verantwortlichkeit irgend welche Stütze gewähren?

Indem ich hier davon absehe, die empirischen Quellen und Wurzeln unserer Verantwortlichkeitsgefühle blosszulegen und die Art und Weise auseinanderzusetzen, wie thatsächlich unsere Handlungen von dem Naturmechanismus sich so unter-

---

[1]) a. a. O, S. 83; S. 84 ff. wird „der Verdacht", als läge „ein geheimer Cirkel" in dem Räsonnement, durch die classische Unterscheidung von Sinnenwelt und intelligibler Welt wieder „gehoben". Abgesehen aber von dem Problematischen, was in diesem Ansatz überhaupt liegt, wird derselbe a. a. O. ganz besonders unglücklich durch den Gegensatz von Leiden und Thätigkeit begründet: als ob, was „Thätigkeit" sei, anders als auf dem verpönten „empirischen" Wege, der nie zu den „Dingen an sich" führt, „bemerkt" werden könnte, und als ob dieses Characteristicum auf „vernünftige" Wesen zu beschränken wäre.

[2]) a. a. O. S. 95 f.

[3]) a. a. O. S. 97; vgl. Kr. d. pr. V., a. a. O. S. 196.

scheiden, dass ihnen — auch empirisch — eine gewisse Freiheit untergelegt werden kann, (schon das Thierreich löst sich in Vorspielen und in Analogis dieser — unserer empirischen — Freiheit von dem Mechanismus los)[1]: will ich nur auf die Kantische praktische „Vernunft“ und ihr Gesetz und auf das Gefühl, dass man könne, was man solle, soweit sich dafür Thatsachen beibringen lassen, mit einigen erläuternden und kritischen Bemerkungen eingehen. Da ist offenbar zunächst nicht Thatsache, weder dass Jemand durch die blosse Form eines Gesetzes bestimmt wird, noch dass Jemand dieser blossen Form sittlichen Werth gibt. Thatsache ist an dem Kantischen Gedankenzuge nur, dass man in dem Bestreben, von den Verfärbungen und Irreleitungen des Egoismus loszukommen, um möglichst gerecht zu urtheilen, sich bemüht, sich an die Stelle der Andern zu setzen und umgekehrt: was, auf eine Formel gebracht, allerdings durch das Grundgesetz der reinen praktischen „Vernunft“ ausgedrückt werden mag, immer so zu handeln, dass die leitende Maxime in generelle Anwendung gebracht werden kann, (so dass man gern einem gesellschaftlichen Verbande würde angehören wollen, in dem Alle — wir würden spezifizierend hinzufügen: die uns in praktischer Hinsicht ähnlich situirt sind — nach dieser Maxime handelten). Diese Formel aber ist nicht in irgend einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft gegründet, sondern in den durch die Entwickelung der Cultur erworbenen und gezeitigten Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühlen. Das „Rationale“ daran, die allgemeine, legislatorische Form, ist mehr ein Gegenstand der Technik des Ausdrucks, als Ausfluss eines „reinen“ Prinzips oder eines sittlichen Motivs.

Was endlich das Bewusstsein anbetrifft, immer zu können, was man soll, so steht dem erstens das andere zur Seite, auch zu können, was man nicht soll, überhaupt

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung a. a. O. § 17; Causalität des Ich, a. a. O. S. 345 ff.

Vieles, was zur Auswahl gestellt ist, gleich sehr zu können. Und dieses Bewusstsein ist weit davon entfernt, eine allgemeine und immer in Anschlag zu bringende Thatsache zu sein. Das subjective Gefühl, das, was man soll, nicht zu können und nicht gekonnt zu haben, tritt sogar ausserordentlich häufig auf und beruht keinesfalls immer auf Täuschung. Selbst die rigorosesten gesellschaftlichen Ansprüche müssen unter Umständen ein partiales, gemindertes Können, müssen schliesslich völlige Insufficienz und Unzurechnungsfähigkeit zulassen.

Es ist eine nothwendigere und fruchtbarere wissenschaftliche Aufgabe, den Grund, das Maass und die Grenzen des dem Sollen gegenüber jedesmal zu statuirenden Könnens anzugeben und psychologisch abzuleiten, als auf ein vorgebliches absolutes und immer sich selbst gleiches Können eine problematische Metaphysik aufzuerbauen.

16. Schlussbemerkung zur platonischen und platonisirenden Ethik. Übergang zur antiplatonischen.

Die aristokratische Ausschliesslichkeit, die Hereinziehung eines jenseitigen Lebens und den Ascetismus der platonischen Moral lehnten wir prinzipiell ab. Wir suchten und suchen ethische Vorschriften für alle, mindestens für alle civilisirten, der Unterweisung und Erziehung zugänglichen Menschen und sind weder mit Platon der Meinung, dass es nicht darauf ankomme, wie Schuhflicker erzogen werden[1]), noch mit Schiller, dass sittliche Ideale nur für auserlesene Zirkel seien[2]); wir glauben, dass das Sittlichgute in allen Ständen und Berufen seine Heimath finden könne. Zwar sind auch wir der Ansicht, dass es Gründe genug giebt, Lust zu meiden und Unlust auf sich zu nehmen; aber wir haben keine prinzipielle Lustscheu, kein prinzipielles Bedürfniss nach Entsagung und Martyrium. Und wir suchen

---

[1]) Vgl. o. S. 58, Anm. 6. [2]) Vgl. o. S. 127.

eine Moral für dieses Leben mit Motiven, die im Diesseits ihre Wurzel haben.

Der Platonismus ist aber noch durch weitere Characteristica ausgezeichnet, die wir missbilligen und fernhalten. Sein allgemeinstes Kennzeichen ist, dass er den Werth von Lust und Unlust durch Normen zu reguliren sucht, die ausserhalb der Lust ihre Begründung finden sollen. Man drückt es vielleicht am prägnantesten so aus: er versucht die Lust durch Ideen zu meistern, die nicht durch Lustbeziehungen und Vortheile, sondern durch sich selbst werthvoll sein sollen. Dieselben liegen ihm entweder in der objectiven Natur der Dinge oder in subjectiven Dispositionen begründet; sie treten entweder heteronom oder autonom auf. Wir konnten an keiner dieser beiden Möglichkeiten Gefallen finden. Diese regulirenden Ideen erwiesen sich entweder als Ausflüsse der Willkür oder hielten die perhorrescirte Lust doch irgendwie versteckt oder waren inhaltsleere Formen, Verhältnisse und Schemata von sittlicher Indifferenz und praktischer Ohnmacht. Sie zeigten ausserdem viel Schwankung und Irrthum. Die autonomen Normen hatten noch ihre besonderen Mängel. Die Ursprünglichkeit, die ihnen nachgerühmt wurde, konnte durchweg nicht zugestanden werden; einige trugen dermassen die Farbe der Umgebung, dass über ihren heteronomen Charakter kein Zweifel sein konnte. Keine nöthigte zu dem Verdacht, dass sie auf dem gewöhnlichen Wege empiristischer Erklärung, dass sie durch die psychologischen, historischen und biologischen Gesetze der Entwickelung nicht möchte begriffen werden können. Hinter allen steht die bequeme Neigung, das auf den ersten Blick Räthselhafte als ursprünglich auszugeben und für jede Seite des psychischen Lebens ein besonderes „Vermögen" anzusetzen; alle versündigen sich gegen die wissenschaftliche Regel: principia non sunt multiplicanda; sie vervielfältigen die letzten Erklärungsmittel ohne Noth. Kant zeichnete sich noch ganz besonders durch unnütze Vervielfachung und Personification psychischer Kräfte aus, denen gegenüber er dann jede

weitere Frage zurückhielt[1]). Daneben bewies er ein erstaunliches Geschick, Thatsachen zu verfärben und zu verbiegen und durch Theorien vermeintlich fester zu begründen, die er doch wieder nur mit grosser Vorsicht und künstlicher Verclausulirung anzuempfehlen wagte.

Wir haben unsererseits zunächst gar keine besondere Ehrfurcht vor dem „Angeborenen“ als solchen. Das Böse tritt ebenso angeboren auf als das Gute. Und die in der individuellen Natur liegenden Ursprünglichkeiten sind für uns nicht sofort absolute, sondern reizen uns prinzipiell an, den Versuch zu machen, sie nach Gesetzen der Vererbung als überkommene und in letzter Instanz als erworbene, als von unsern Voreltern erworbene zu verstehen. Und Vieles, was uns im reifen Bewusstsein ursprünglich scheint, glauben wir als von aussen angebildet, bloss sehr früh, jenseits der von der Erinnerung erreichbaren Erfahrung angebildet erweisen zu können. In der Psychologie erkennen wir die Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit gewisser primitiver Empfindungen und Gefühle und gewisser sie entwickelnder Processe an. Wir halten den Thatsachen gemäss darauf, dass es Bewusstseinscontinuitäten gibt, dass durch die sogenannte Erinnerung frühere Erlebnisse reproducirt und als demselben Ich angehörig recognoscirt werden, dass es eine ursprüngliche Strebung gibt, Unlust los zu werden, dass aus Erfahrungen der Vergangenheit sich Zukunftserwartungen bilden, dass aus Empfindungen und Warnehmungen neben Erinnerungs- auch freie Vorstellungen: Phantasievorstellungen und Begriffe entstehen, dass alle Abstractionen, überhaupt alle Freischöpfungen des Geistes von Interessen geleitet werden, dass oft wiederholte Vorstellungsverbindungen sich festigen, dass aus gleichen Handlungsweisen Gewohnheiten werden, dass frühere Unlust durch Gewöhnung in Freude übergehen kann u. s. w. Aber wir kennen keine psychischen Substanzen: wir kennen an-

[1]) „Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften und Grundvermögen gelangt sind“ (Kr. d. pr. Vern. a. a. O., S. 162).

statt dessen nur den unaufhaltsamen psychischen Fluss, in dem aller Zusammenhang, alle Identität und Constanz — auch die des Centralpunktes jedes Bewusstseins, die Identität des Selbst — in immer wiederholten und wiederholbaren Reproductionen und in dem fortlaufenden Continuitätsgefühle ruht. Wir kennen neben der centralen Einheit und den gesetzmässigen Processen des Bewusstseins keine festen „Vermögen", die freundlich oder feindlich zusammenwirken. Wir scheiden mit Rücksicht auf unsere Empfindungen, Gefühle, Erinnerungen, Erwartungen, Gewöhnungen, Strebungen und Willensacte das psychische Leben von mechanischen Naturprocessen spezifisch ab; aber wir finden die Eigenthümlichkeiten des menschlichen Bewusstseins schon im Bereiche des Animalischen vorgebildet und eingeleitet: der ganze Unterschied zwischen Mensch und Thier ist uns ein gradueller, erst allmählich entwickelter. — —

Nachdem wir nun alle platonischen und alle platonisirenden Versuche der Vergangenheit, die menschlichen Handlungen mit lustfremden, objectiven oder subjectiven Normen a priori sittlich zu regeln und ein „unmittelbar", „an sich" und „schlechthin" („in aller Absicht und ohne weitere Bedingung") Gutes von „sinnenfreiem Interesse"[1]) zu gewinnen, als misslungen abgelehnt haben, fühlen wir nicht etwa noch eine spontane Sehnsucht, es auf einem anderen Wege in demselben Sinne zu versuchen, sondern gehen an die weitere Arbeit in der festen Ueberzeugung, dass die sittlichen Normen in ihrem Ursprung ebensowenig wie in ihrer Anwendung die Beziehung auf menschliche Lust und Unlust, auf menschliche Bedürfnisse, Begierden und Interessen abzustreifen vermögen, dass überhaupt allen Dingen ihr Werth nur durch die Beziehung entsteht, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben; dass an sich, ohne diese Beziehung und Bedingung nichts werthvoll sei.

Was wäre auch Gerechtigkeit ohne die Unterlage

---

[1]) So nach Kant; vgl. Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 178 ff.

des mangelhaften, bedürfnissvollen Zustandes des menschlichen Lebens?[1]) ohne die Beziehung auf innere Genugthuung und äusseren Frieden? Welchen Werth könnten monogamische Verhältnisse haben, wenn nicht die Zahl der Männer und Frauen im Grossen und Ganzen die gleiche wäre und gleichmässig zusammenstimmende Bedürfnisse hervorriefe? Gäbe es keine Leiden, so auch keine tröstende Liebe, wenn keine Beleidigungen, so auch keine Versöhnlichkeit; wenn kein Verbrechen, keine Gnade. Und das ganze Recht ist nichts als eine „Bedürfnissschöpfung[2])".

Zweites Capitel.

Antiplatonische Ethik.

Erster Abchnitt: Die Moral des wohlverstandenen Interesses.

17. Die Hauptvertreter der Moral des wohlverstandenen Interesses: Epikur, Helvetius, Bentham.

Nach Abweisung aller platonischen und platonisirenden Motive der Moral ist es das Natürlichste, auf den Versuch des platonischen Dialogs Protagoras[3]) zurückzugehen, den Versuch, durch klug rechnendes Eigeninteresse diejenigen Normen zu begründen, welche als sittliche zu gelten hätten. Wir glauben nicht, dass dieser Weg zum Ziele führt. Aber wir halten es für nützlich herauszustellen, wie weit man auf demselben in der Moralisirung der menschlichen Handlungen vorwärts kommt. Er hat vor den romantischen Aufflügen des Platonismus jedenfalls Manches

---

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 304 ff.
[2]) Ihering, Zweck im Recht, S. 433.
[3]) Vgl. o. § 2, S. 26 ff.

voraus, was ihn uns empfehlen muss: er hält sich erstens schlechterdings auf der Erde[1]), er ist ferner jeder Form von Ascetik prinzipiell abhold, er berührt nur nachweisbare, begreifliche und natürliche Strebungen, er lässt keinen Werth als selbstverständlich zu ausser der Lust und der Schmerzminderung, und er knüpft an eine wirklich ursprüngliche Autonomie an, nämlich den Drang, möglichst frei von Unlust und glücklich zu sein.

Die bedeutendsten Leistungen in dieser Richtung sind nach Platons Protagoras die Lehren der alten Epikureer und die des Engländers Jeremy Bentham[2]). Das Wort der Überschrift indessen: „wohlverstandenes Interesse" (intérêt bien entendu), welches den Standpunkt am treffendsten bezeichnet, rührt bekanntlich von dem Franzosen Helvetius her, dessen Buch De l'Esprit (1758), in seinen moralphilosophischen Bestandtheilen von dem Hobbes-La Rochefoucauld'schen Gedanken beherrscht, dass der Mensch gar nicht anders handeln könne, als hedonistisch und selbstinteressirt[3]), die sozialpolitische Frage zu beantworten suchte, durch welche Hebel und Gegengewichte dieses Motiv in den socialen Nutzen geleitet werden könnte[4]).

Epikur († um 270 a. Chr.) ging, sokratische Nützlichkeitserwägungen[5]) und aristippische Lustempfehlungen

---

[1]) Denn der singuläre Versuch des Laurentius Valla (in dem Dialog de voluptate, 1431) die eudaemonistische Lehre für das christliche Jenseits auszubeuten, war wohl kaum ehrlich gemeint.

[2]) Vgl. M. Guyau, La Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, 1878, La Morale anglaise contemporaine, 1879.

[3]) Vgl. o. S. 145.

[4]) Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt (II, 2; ed. 1772 tom. I, p. 62; vgl. über den Ausdruck intérêt: II, 7; a. a. O. p. 54 n.); le sentiment de l'amour de soi est la seule base, sur laquelle on puisse jeter les fondemens d'une morale utile (II, 24; a. a. O. p. 267); la douleur et le plaisir . . . . les seuls contrepoids, qui meuvent le monde moral (III, 15; a. a. O. II, 56 f.); c'est une passion qui seule peut triompher d'une passion (II, 15; a. a. O. p. 180). Vgl. des Weiteren II, 2 (t. I, p. 59); c. 5 (p. 84); c. 7 (p. 103); c. 22 (p. 256 f.); c. 24 (p. 266 f. 276 f.); III, 30 (t. II. p. 169 ff., 178, 181 ff.) [5]) Vgl. o. S. 26, Anm. 2.

theils fortsetzend, theils modificirend, von der Thatsache aus, dass jedes fühlende Lebewesen ursprünglich die Lust als ein Gut schätze und den Schmerz als ein Übel verabscheue, und hielt es mit Rücksicht auf diese Thatsache für evident und für eine Anweisung der „Natur“[1]), dass jene zu erstreben, dieser aber zu fliehen sei[2]). Factisch verschmähe auch Niemand Lust als solche, sondern nur wegen der folgenden Schmerzen; und Niemand liebe den Schmerz als solchen[3]), sondern nur als Mittel Lust zu erlangen. Und wir tadeln diejenigen, welche, den Reizen des Moments nachgebend, die zukünftigen Beschwerden und Schmerzen nicht berücksichtigen[4]). Man muss in ökonomischer Fürsorge das Ganze des Lebens überschlagen. Lust aufzugeben, ist nur dann vernünftig, wenn man dafür grössere zu erlangen hoffen darf; und Schmerzen muss man auf sich nehmen, um grösseren zu entfliehen[5]).

Mit richtiger psychologischer Würdigung der natürlichen Werthverhältnisse hielt die Schule für die Grundlage alles Erdenglücks das Freisein von körperlichen Schmerzen[6]); daher empfahl sie vor allem Andern, auf die Gesundheit zu achten. Indem sie weiter unter den Bedürfnissen und Begierden nach dem Grade der Dringlich-

---

[1]) Vgl. o. S. 113, Anm. 2.

[2]) Cic. de fin. I, 9. 30: .... idque facere nondum depravatum ipsa natura incorrupte atque integre judicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda fugiendus dolor sit.

[3]) quia voluptas sit, ... quia dolor sit (a. a. O. 10. 32). Orientalische Asceten müssen dem Athener nicht bekannt geworden sein. Vgl. o. S. 77.

[4]) a. a. O. 33: .... blanditiis praesentium voluptatum deleniti et corrupti quos dolores et quas molestias excepturi sint occaecati cupiditate non provident..

[5]) a. a. O. 10. 36: majorum voluptatum adipiscendarum causa .... majorum dolorum effugiendorum gratia. Vgl. Diog. Laert. X, 129: .... *πᾶσα οὖν ἡδονὴ. ... ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή ... τῇ μέντοι συμμετρήσει ... ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει.*

[6]) a. a. O. II, 3. 8 f.; 5. 16; I, 11. 37 f.

keit und Unüberwindlichkeit einen Unterschied machte, rieth sie, an erster Stelle für die Befriedigung der „natürlichen" Bedürfnisse und zwar unter Vortritt der absolut nothwendigen Sorge zu tragen: was übrigens eine endliche, begrenzte Aufgabe sei, die ausserdem wenig Mühe und Aufwand koste [1]). Der künstlichen, gemachten, leeren, vermeidlichen aber, die überdies mancherlei Unbequemlichkeiten verursachen und ins Unendliche gehen, sollte man sich entschlagen [2]).

So gelangten sie bekanntlich zur Empfehlung einer fast sokratischen Bedürfnisslosigkeit; und Einer der späteren Vertreter der Lehre, der Römer Lucrez, zeigte eine (fast rousseausche) Vorliebe für die einfachen Sitten der Naturvölker und Urzeiten. Der epikureische Tisch war ein Muster von Frugalität und Einfachheit. Den Aufregungen und Umtrieben des politischen Ehrgeizes standen sie fern. In Erwägung der körperlichen und psychischen Schädlichkeiten exaltirter Lust und massloser Leidenschaft bevorzugten sie gelassene Freude und ruhige Gemüthsstimmungen. Da sie immer für das Ganze des Lebens besorgt waren, so war ihnen inneres Gleichgewicht und Ruhe der Seele lieber, als das Auf- und Abwogen der Affecte und Begierden. Die ängstigende und zwangvolle Gewalt der Dummheit, Unwissenheit und des Aberglaubens richtig würdigend, strebten sie nach Aufklärung, vor Allem nach Einsicht in den Causalzusammenhang der Naturereignisse [3]). Da die Erfahrung ihnen zeigte, wie hart und erbarmungslos das Schicksal oft den Menschen schlägt, wie unvorhergesehen es oft auch den Natur- und Lebenskundigsten ereilt, so suchten sie einer-

[1]) a. a. O. I, 13. 45 f.: . . . . quarum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur. Ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet. Vgl. Diog. Laert. a. a. O. 119 ff. 132. 140. 144.

[2]) a. a. O. § 44 ff.: . . . . naturae finibus contentus . . . . Inanium autem cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest.

[3]) Vgl. De fin. I, 19. 63. Lucrez, De rerum natura I, 62 ff.; II, 7 ff.; III, 914 ff.; V, 1160 ff.

seits ihr Herz von äusseren, unsicheren und vergänglichen Gütern abzuziehen, dafür aber die Freuden der Erinnerung und andere schwer entreissbare seelische Genüsse zu pflegen und andererseits gegen die Angriffe des Schicksals sich mit Gefasstheit und Seelenstärke zu wappnen.

So lebten sie in heiterem, geselligem und freundschaftlichem Verkehr, dem Natur- und Kunstgenuss hingegeben, ohne Sentiments und verzehrende Leidenschaften, in geistiger Freiheit, erhaben über den Wechsel des Zufalls, dem Tode, als dem Ende alles Strebens, aber auch alles Leids mit Seelenruhe und Klarheit in's Auge schauend. —

Wie weit man auf diesem Wege in der Ausbildung der anerkanntesten Charakterzüge aller Sittlichkeit kommen kann, versuchten sie selbst eingehend klar zu legen. Am unterrichtendsten ist in dieser Beziehung die Art, wie sie sich die traditionellen Cardinaltugenden des Volksbewusstseins und ihrer philosophischen Vorgänger zurechtlegten. Dieselben konnten für sie natürlich nur durch die Lustfolgen, welche sie begleiten und durch die Schmerzfolgen ihres Gegentheils Werth erhalten[1]).

In diesem Sinne ist ihnen die praktische Weisheit (*φρόνησις*, sapientia) jene Lebenskunst, welche nach Überwindung aller Schrecken des Aberglaubens in Seelenruhe und geistiger Freiheit leben lehrt: quid est cur dubitemus dicere et sapientiam propter voluptatem expetendam et insipientiam propter molestias esse fugiendam[2]). Selbstbeherrschung, Besonnenheit (*σωφροσύνη*, temperantia) ist jene verständige Herrschaft über die Begierden, welche nach innen und aussen Frieden und Ruhe gibt und durch Vernachlässigung einiger Lust eine um so grössere Summe im Ganzen davon trägt, wäh-

[1]) Cic. a. a. O. I, 13. 42 ff.: Istae vestrae eximiae pulcraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent: quis eas laudabiles aut exspectandas arbitraretur? Diog. La. a. a. O. 140: *Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.*

[2]) Cic. a. a. O. § 46; Vgl. Diog. La. a. a. O. 122. 132. 138. 140.

rend die Unbesonnenen, Haltungs- und Masslosen sich in schwere Krankheiten, Verluste, Schanden, ja Criminalstrafen[1]) stürzen[2]): ex quo intelligitur nec intemperantiam propter se esse fugiendam temperantiamque expetendam non quia voluptates fugiat, sed quia majores consequatur. Tapferkeit (ἀνδρεία, fortitudo) ist muthige Übernahme und standhaftes Ertragen von Leiden und Beschwerden, welche entweder überhaupt nothwendig und unabänderlich oder die einzigen Mittel sind, um nothwendige Bedürfnisse zu befriedigen und Seelenruhe zu erlangen. Vor Allem gehört hierher die Furchtlosigkeit dem Tode gegenüber; er ist für den Vorurtheilslosen und Beherzten sogar ein werthvolles Mittel, unerträglichen Leiden ein selbstgewähltes Ende zu bereiten. Das Leben ist nur so weit und so lange werthvoll, als es einen Überschuss von Lust über Leid verspricht. Feige und schwache Charaktere haben schon oft ihre Verwandten und Freunde, das Vaterland[3]), ja sich selbst völlig ruinirt. Quibus rebus intelligitur, nec timiditatem ignaviamque vituperari nec fortitudinem patientiamque laudari suo nomine, sed illas rejici, quia dolorem pariant, has optari, quia voluptatem[4]). Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, justitia) schadet Niemandem[3]) und gibt Seelenruhe, ohne zu schwere Entsagungen aufzuerlegen: denn die natürlichen Begierden bedürfen des Unrechts nicht[5]), um befriedigt zu

---

[1]) was — nebenbei bemerkt — eine bestehende Rechtsordnung voraussetzt.

[2]) Cic. a. a. O. 14. 47: . . . . Plerique autem, quod tenere et servare id, quod ipsi statuerunt, non possunt, victi et debilitati, objecta specie voluptatis, tradunt se libidinibus constringendos nec quid eventurum sit provident ob eamque causam propter voluptatem et parvam et non necessariam . . . . tum in morbos graves, tum in damna, tum in dedecora incurrunt, saepe etiam legum judiciorumque poenis obligantur . . . .

[3]) Man beachte, dass an diesem Punkte der egoistische Gesichtspunkt verlassen und auf Nützlichkeit überhaupt ausgeblickt wird.

[4]) Cic. a. a. O. 15. 49.

[5]) Die Schule scheint die Noth des Pauperismus nie kennen gelernt oder ethische Ansätze für die niedrigsten Gesellschaftsschichten nicht für erforderlich erachtet zu haben.

werden. Ungerechte Thaten können ja augenblickliche Vortheile gewähren; aber da sie keine Garantie darbieten, absolut verborgen zu bleiben, so lassen sie den Thäter niemals zum ruhigen Genuss seines Gewinnes kommen. Er tauscht in dem herumschleichenden Verdacht, in dem Verlust von Credit, in der Unzufriedenheit und dem Übelwollen seiner Mitbürger, in seiner steten Gewissensangst soviel Nachtheile für seine Ungerechtigkeit ein, dass, selbst wenn es nicht zu crimineller Verfolgung und Verurtheilung [1]) kommt, der Schaden grösser ist als der Nutzen. Der Gerechte dagegen geniesst überall Vertrauen, Wohlwollen und Liebe, Annehmlichkeiten, welche das Leben sehr viel sicherer und reicher machen. Itaque ne justitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem, sed quia jucundi satis vel plurimum adferat [2]).

Es wurde oben auf ein paar Punkte aufmerksam gemacht, wo der individualistische und egoistische Standpunkt verlassen erscheint und sich neben ihm, ja anstatt dessen die Rücksicht auf die sympathischen und socialen Regungen, welche aus den Beziehungen der Familie, der Freundschaft und des Verkehrs hervorgehen, geltend macht. An anderen Stellen setzt der hedonistische Calcül eine staatliche Organisation und Rechtsordnung voraus [3]). Es entspricht völlig der Consequenz der Grundgedanken und verdient von Seiten der Methode alle Anerkennung, wenn nachträglich versucht wird, sowohl die sympathischen und socialen Stimmungen und Affecte wie die gesellschaftlichen Gliederungen und Ordnungen auf die sich selbst wohl verstehenden idiopathischen, egoistischen Regungen zurückzuführen und als natürliche Entwickelungsprodukte derselben zu erweisen. Man wird es dabei nachsichtig beurtheilen müssen, wenn die psychologische Analyse nicht sofort so erschöpfend ausfiel und so vollkommen gelang, als es uns heute mit ent-

---

[1]) Vgl. vor. S. Anm. 1.

[2]) a. a. O. 16. 53; Vgl. Diog. La. X, 151. 144: *Ὁ δίκαιος ἀταρακτότατος, ὁ δ' ἄδικος πλείστης ταραχῆς γέμων.*

[3]) Vgl. vor. S. Anm. 1 u. 3.

wickelteren Mitteln möglich sein würde. Schon Hobbes und La Rochefoucauld haben in dieser Hinsicht Vieles besser gemacht[1]).

Die Freundschaft[2]), heisst es, ist für die Glückseligkeit des ganzen Lebens bei Weitem das grösste Gut[3]): Freunde gewähren sich gegenseitig Hilfe im Lebenskampfe und im Hinblick auf diese Aussicht ein gewisses Gefühl der Sicherheit[4]). Die ersten Anfänge geselliger Beziehungen stammen aus egoistischen Neigungen, die zufällig in demselben Punkte zusammentreffen; wenn danach fortgesetzer Umgang eine süsse Gewohnheit und intimere Vertraulichkeit geschaffen hat, so keimt eine Zuneigung und Liebe auf, die, ohne noch weiter nach dem Nutzen zu fragen, den Freund um seiner selbst willen werthvoll findet[5]): wie uns Örtlichkeiten, Übungen und Thiere durch Gewohnheit lieb werden[6]). Wir könnten hinzufügen[7]): wie uns auch sonst die für ursprünglich begehrte Zwecke nothwendigen und häufig mit Erfolg angewandten Mittel allmählich selbst so werth und lieb werden, dass wir sie — wie z. B. das Geld und die Arbeit —, ohne noch an die Zwecke zu denken, denen sie dienen, selbständig schätzen; oder ganz allgemein: wie uns auch sonst zufällige, durch Wiederholung aber befestigte Ideenassociationen Dinge und Personen lieb machen[8]). Bei der Freundschaft lehrt, wie auch die Epikureer bemerkten, die Erfahrung, dass die angenehmen

---

1) Vgl. o. S. 145.

2) Kindes- und Elternliebe scheinen sie nicht weiter abgeleitet zu haben.

3) *ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις* (Diog. Laert. a. a. O. § 148).

4) Cic. a. a. O. 20. 67.

5) a. a. O. § 69: quum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum ut etiam si nulla sit utilitas ex amicitia tamen ipsi amici propter se ipsos amentur.

6) Vgl. o. S. 171.

7) Vgl. Guyau, La Morale d'Epicure, p. 141.

8) Vgl., was schon Locke a. a. O. II, 33 und Leibniz in seinen Bemerkungen dazu beibringen.

und nützlichen Folgen derselben in dem Maasse sich steigern, als wir selbst uns dem Freunde entgegenkommend, lieb- und hilfreich beweisen: es ist nur natürlich, wenn wir diese Eigenschaften immer eifriger entwickeln[1]). Quibus ex omnibus judicari potest, non modo non impediri rationem amicitiae, si summum bonum in voluptate ponatur, sed sine hoc institutionem amicitiae omnino non posse reperiri[2]).

Die Theorie von der Genesis des Staates und des Rechts knüpft mit Recht bei den Gedanken der Sophisten wieder an, die Platon niedergeworfen zu haben glaubte[3]). Es ist nicht zu verwundern, dass auch hier der richtige Punkt nicht immer sogleich getroffen ward; aber die Epikureer kommen demselben vielfach näher als Platon. Das Recht, heisst es bei ihnen, ist nicht an sich selbst, „von Natur" werthvoll, sondern — eine Bedürfnissschöpfung[4]), ein Nützlichkeitsabkommen, um sich gegenseitig vor Schädigungen zu bewahren[5]). Recht ist das einer Gesellschaft Nützliche. Da an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes nützlich ist, so müssen auch die Rechte verschieden sein. Was der Gesellschaft nicht nützt, ist, wenn auch Gesetz, nicht Recht; frühere nützliche Gesetze können später schädlich werden u. s. w.[6]). Was geschehen soll, wenn die Regierung und das Gesetz nicht das commune bonum, sondern den Nutzen privilegirter Klassen und den öffentlichen Schaden verfolgen, liessen sich unsere Philosophen in ihrer „Seelenruhe" zu wenig anfechten. Ihr „*λάθε βιώσας*" und „procul negotiis" ist jedenfalls weder im socialen noch schliesslich im egoistischen Interesse. Aber

[1]) Cic. a. a. O. § 67: quia nullo modo .... possumus .... amicitiam tueri, nisi aeque amicos et nosmet ipsos diligamus, idcirco ....

[2]) a. a. O. § 70. Vgl. Diog. La. X, 10 f.; 120 f.

[3]) Vgl. o. S. 2 ff.; 55 ff.

[4]) Vgl. o. S. 173, Anm. 2.

[5]) Diog. L. X, 150: *σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι .... Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἠδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι .... πρὸς ταῦτα οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον οὔτ' ἄδικον, ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν.*

[6]) a. a. O. § 151 ff.

dies Verhalten ist dem ihres Antipoden Platon gar nicht unähnlich[1]).

Wenn man das Ganze überschlägt, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass eine positivistische Theorie hier werthvolle Vorarbeit gethan findet. Selbst da, wo die Epikureer offenbar irre gehen[2]), hat der Misserfolg zum Theil weniger in den Principien, als in zufälligen historischen und individuellen Umständen seinen Grund.

Die bisher gelungenste Weiterführung des epikureischen Weges hat der Engländer Jeremy Bentham († 1832) bewerkstelligt. Wie sehr er auch hinter Epikur an griechischem Sinn für Schönheit und feine, geschmackvolle Lebensführung zurückgeblieben sein mag — selbst so eifrige Verehrer wie G. Grote und J. St. Mill haben einen gewissen cynischen, ich meine unpolirten Anstrich seines Characters zugestanden; genauer könnte man vielleicht sagen, dass sein geistiges Temperament zwischen Antisthenes und Sokrates seinen Ort hatte —: für die systematische und abschliessende Durchführung der Moral des wohlverstandenen Interesses war er aus historischen und persönlichen Gründen jedenfalls bedeutend besser praedisponirt als die epikureische Schule. Die sympathischen und freundschaftlichen Regungen der Epikureer hatten sich bei ihm zu einer universalen Philanthropie erweitert. Die „Privat-Ethik“ dachte er nach dem Vorgang des Helvetius wieder wie Platon und Aristoteles im Zusammenhang mit der Sozialpolitik und Gesetzgebung. Von der Seelenruhe des Epikureers, der den Staat sich selbst überlässt, wenn er nur in der reizenden Behaglichkeit seines Gartenlebens mit lieben Freunden nicht

[1]) Vgl. o. S. 68 f.

[2]) Dazu gehört auch die Anpreisung der Bedürfnisslosigkeit und die Vorliebe für barbarische Urzeiten. Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 207, Anm 2; M. Guyau a. a. O.: .... L'ascétisme est l'ennemi du progrès et il y a de l'ascétisme dans la philosophie épicurienne ... comme dans le stoicisme.

gestört wird, hatte dieser geistig rührigste Mann nicht die Spur an sich. Hatte er sich auch früh, angewidert durch die juristische Praxis, in der er kurze Zeit gestanden, auf die schriftstellerische Thätigkeit zurückgezogen, so war doch praktische Reform sein Morgen- und Abendgedanke; und er trieb seine Prinzipien zu unerschrockensten praktischen Consequenzen fort. Wenn bei den Epikureern der Gesichtspunkt des sozialen Nutzens nur gelegentlich — unvermerkt fast — die ausschliesslich persönlichen Rücksichten durchbrach, so war es bei Bentham ein Hauptgegenstand seines unablässig bohrenden Nachdenkens, die Solidarität der socialen und egoistischen Interessen immer vollkommener klar zu legen. Und die Epikureer blieben bei ungefähren und vagen Schätzungen der Lustwerthe stehen; Bentham erneuerte mit mathematischem Ernste die pythagoreisch-platonische Idee von einem praktischen Calcül, einer agathometrischen Kunst, einer Lebensökonomie auf exactwissenschaftlicher Grundlage.

Und über das Alles war er so sehr bis auf die Wurzel Antiplatoniker, dass er für jeden Zug und jede Form des idealistischen Systems den geschärftesten Blick besass und es in allen seinen Metamorphosen und Abschattungen mit Spott, Geringschätzung und ernsten Anklagen verfolgte. Er war ein abgesagter Gegner aller Rhetorik, Romantik und schönseligen Sentimentalität; die grossen Schlagwörter: Idee, Wesen, Natur, natürliche Rechte u. s. w. imponirten ihm gar nicht; niemals entschieden ihm Begriffe und abstracte Prinzipien letztlich über den Werth der Objecte und Handlungen; er kannte nichts weiter als Nutzen[1]); und Nutzen nicht für irgend beliebige Zwecke, sondern allein für die Lust, für die Glückseligkeit, für die Erhöhung der Glückseligkeit in möglichster Ausdehnung. Ihm fehlte das

[1]) Er selbst knüpfte seinen Gedanken an Dav. Hume an (Vgl. Coup d'œil sur le principe de la maximisation du bonheur in der französ. Übersetzung der von Bowring herausgegebenen Déontologie (1834), I, 318 ff.). Er hätte den historischen Faden bis auf Sokrates zurück verfolgen können. Vgl. o. S. 26, Anm. 12.

platonische Entsetzen über die Lust[1]) als solche in so hohem Grade, dass er schon als Knabe sich über die bekannte Floskel des den Stoikern nachplappernden Cicero ärgerte, der Schmerz sei kein „Übel", und dass er jede Verurtheilung irgend einer Lust, bloss weil sie Lust sei, pro tanto für sinnlose Ascetik erklärte[2]). Und die Tugend sah er mit so wenig feierlichen Augen an, dass er sie nur als Lustquelle schätzte und von allen andern Lustquellen, wie z. B. Nahrungsmitteln, nur durch die Anstrengung des Willens, welche dahinter steht, unterschied.

Nur in Einem lief er vielleicht mit Platon desselben Weges: nämlich in dem sokratischen Bestreben, nicht pietätsvoll oder in historisirender Dumpfheit die traditionellen Werthbestimmungen bloss zu verehren, sondern sich Rechenschaft darüber abzulegen, was und warum es Werth zu haben verdiene[3]).

Der sociale Gesichtspunkt des Helvetius[4]) ist bei Bentham nicht bloss neben dem individualistischen berücksichtigt, sondern oft scheint es, als ob er der bevorzugte, ja als ob er der ausschliessliche wäre; wie bei Helvetius scheint alles moralphilosophische Nachdenken darauf gerichtet, für politische, für Criminal- und Civilgesetzgebung, wie für die Belohnungen und Verdicte der öffentlichen Meinung und Sitte diejenigen Directiven und Mittel anzugeben, nach welchen und mit welchen im Ganzen und in der Regel die grösste Summe von Glückseligkeit in der Gesellschaft erzeugt werden möchte. Der Philosoph bespricht die Criminalstrafen, die Steuern, die öffentlichen Lasten, alle Einschränkungen der persönlichen Freiheit, alle Opfer und Entsagungen mit der Intention auf grösstmögliche Übelverhinderung und Lusterzeugung. Er vermachte schliesslich — wie bekannt — um auch seinerseits bis an's Ende

[1]) Vgl. S. 36 ff., S. 71.

[2]) Vgl. S. 175, Anm. 3.

[3]) Vgl. vor Allem die Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1780/89, WW. I, ch. 1 f.).

[4]) Vgl. o. S. 174.

für die Gesellschaft „Nutzen“ zu stiften, seinen Leichnam der Anatomie.

Aber wer danach glauben wollte, dass alle Recht- und Pflichtabgrenzungen bei ihm zunächst oder nur als Ausflüsse des wohlverstandenen Collectivinteresses einer Gesellschaft gemeint wären, würde doch sehr irre gehen. Der englische Utilitarist ist weder ein Freund der helvetiusschen Omnipotenz des Staates oder des modernen wohlwollenden Despotismus, noch der platonisirenden Aufzehrung der Individual-Glückseligkeiten durch die vorgebliche Glückseligkeit des Ganzen als solchen. Er ist ein Anhänger der im Grunde freihändlerischen und auf die Selbstthätigkeit des Individuums gestellten Nationalökonomie Adam Smith's[1]).

Aber er hält dafür, dass nicht bloss das wohlverstandene Eigeninteresse mit dem wahren Interesse der Gesellschaft zusammenfalle, sondern dass ohne kräftige Verfolgung des eigenen Wohls seitens der Individuen die Gesellschaft selbst schon längst zu Grunde gegangen wäre; oder wie er sich in seiner drastischen Sprache ausdrückt: Wenn Adam sich mehr um das Glück der Eva als um sein eigenes gekümmert hätte, so hätte sich der Versucher die Kosten sparen können; der Tod hätte bald die Geschichte der Menschheit beendigt. Im Übrigen habe Helvetius ganz recht: es sei nicht möglich, mit socialen Anforderungen Erfolg zu haben, wenn man nicht das persönliche Interesse dafür wachzurufen wisse[2]).

---

[1]) Vgl. A. Held, Zwei Bücher zur socialen Geschichte Englands, 1881, S. 263 ff.

[2]) Déontologie, I, 17 ff.: .... En saine morale le devoir d'un homme ne saurait jamais consister à faire ce qu'il est de son intérêt de ne pas faire .... si chaque homme, agissant avec connaissance de cause dans son intérêt individuel, obtenait la plus grande somme du bonheur possible .... le but de toute morale, le bonheur universel serait atteint .... Chaque homme est à lui-même plus intime et plus cher qu'il ne peut l'être à tout autre .... et en y regardant de près, il n'y a dans cet état de choses rien qui fasse obstacle à la vertu et au bonheur .... Si Adam .... 231: L'impulsion naturelle à chaque homme le porte à économiser le bonheur .... si, de manière ou d'autre, il ne

Die Möglichkeit, wie sociales und individuelles Interesse coincidiren können, suchte der Philosoph unter Hinweis auf die natürliche, d. h. im eigenen Interesse begründete Neigung, das Urtheil Anderer zu beherzigen, und auf die freudesteigernden Wirkungen des Mitgefühls und Wohlwollens gegen Andere deutlich zu machen. Es gebe immer Menschen, an deren Beifall und Tadel mir gelegen sei oder sein müsse, oder für deren Wohl ich ähnlich oder ganz, wie für das meinige besorgt sei. Und so sei auch die Gesammttugend eine Verbindung von Klugheit (prudence) einerseits, und Rechtschaffenheit (probity) und Wohlwollen (benevolence) andererseits[1]). Die Alten hätten es darin versehen, dass sie das Wohlwollen nicht unter die Cardinaltugenden aufnahmen[2]); an seiner Stelle träfen wir nur die Gerechtigkeit an[3]). Freilich müsse zuletzt auch das Wohlwollen aus dem persönlichen Interesse erklärt werden[4]). Er demonstrirt denen, welche die Freuden der Sympathie nicht kennen, die Grösse dieses Glückes vor; sie irren sich, wenn sie es geringschätzen; erst wer es selbst kennen gelernt und gefühlt hat, sei der competenteste, um nicht zu sagen der einzig competente Beurtheiler ihres Werthes[5]): Eine Lust, die ich für mich allein empfinde, ist dürftig gegen die, welche um all die Reflexe vermehrt wird, die mir aus der Theilnahme Anderer entgegenstrahlen[6]). Diese Theilnahme

retirait plus de plaisir du sacrifice, qu'il ne comptait en retirer en s'abstenant de faire ce sacrifice, il ne le ferait pas, il ne pourrait pas le faire.

1) Vgl. Traités de législation civile et pénale, ouvrage extrait des manuscrits de M. J. Bentham, par Et. Dumont, Principes de Législation, ch. 12.

2) Vgl. o. S. 21, Anm. 1; S. 105, Anm. 5 f.; S. 177 ff.

3) qui n'est qu'une portion de la bienveillance (Déontol. I, 170 f.); vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 305 ff.

4) Vgl. o. S. 179 f.

5) Déontol. I, 232.

6) Traités de législation a. a. O. ch. 9, p. 31: Le Moi acquiert plus d'étendue, il cesse d'être solitaire, il devient collectif. On vit pour ainsi dire à double dans soi et dans ceux qu'on aime, et même il n'est pas impossible de s'aimer mieux dans les autres que dans soi-même .... Les

kann ich nur erwerben, wenn ich auch meinerseits den Menschen aufrichtige Zuneigung entgegenbringe[1]). In einer Gesellschaft, die so verbunden ist, wird durch gegenseitige Hilfsbereitschaft und collective Vorsichtsmassregeln erstens das Übel überhaupt seltener, zweitens das wirklich eintretende erträglicher; der moralische Calcül des Individuums entscheidet sich im Sinne der Gesammttugend; und die Gesellschaft findet an dem Calcül des Individuums nichts auszusetzen; die Privatethik handelt der Politik gemäss; und die sittlichste That ist auch das beste Geschäft, die klügste Rechnung[2]). Helvetius dachte sich die Gesellschaft egoistisch fundirt; bei Bentham sollen Alle das Glück sympathischer Regungen zu schätzen wissen.

Die Gesichtspunkte, welche der von dem möglichen Gefühlswerth aller Regungen überzeugte Rechner nach Bentham in's Auge zu fassen hat, mag er Privat- oder Staatsmann sein, sind übrigens schlechterdings nur hedonistische und quantitative. In Betracht kommen: 1) die Intensitätsgrade, 2) die Dauer, 3) die Wahrscheinlichkeit (hohe Wahrscheinlichkeit gilt der Sicherheit und Nothwendigkeit gleich)[3]), 4) die Nähe (die Hälfte jetzt ist etwa so viel werth, wie das Ganze nach 10 Jahren), 5) die Fruchtbarkeit an Lustüberschüssen in den Folgen, 6) die Reinheit (wenn in einem Vergnügen die Reinheit praedominirt, so ist es, wie wenn in einer Rechnung der Profit über-

---

sentiments reçus et rendus s'augmentent par cette communication comme des verres disposés de manière à se renvoyer les rayons de lumière, les rassemblent dans un foyer commun et produisent un degré de chaleur beaucoup plus grand par leurs reflets reciproques ....

[1]) Déontol. I, 27.

[2]) Traités a. a. O. ch. 12, p. 53: ... nous avons toujours quelques motifs naturels, c'est à dire tirés de notre propre intérêt, pour consulter le bonheur d'autrui .... Ceci est une espèce de calcul et de commerce — payer pour avoir du crédit — être vrai pour obtenir de la confiance — servir pour être servi. C'est dans ce sens qu'un homme d'esprit disait, que, si la probité n'existait pas, il faudrait l'inventer comme moyen de faire fortune.

[3]) Introd. II, c. 4.

wiegt), 7) die Ausdehnung auf möglichst viele Personen (ein Gesichtspunkt, der vor Allem für den Gesetzgeber wichtig ist[1]), der aber auch für den sympathisch gestimmten Einzelmenschen seine Bedeutung hat). Das sittliche Handeln ist das wahrscheinlicher Weise lustproductive; Unsittlichkeit ist Mangel an verständiger Lustökonomie[2]). Um die lustproductivste Handlungsweise zu treffen, kommt es darauf an, die Einsicht in die Causalzusammenhänge der Dinge zu schärfen[3]) und jede Überstürzung und Unvorsichtigkeit zu verhüten.

Ein paar Folgerungen instructiver Art! Weil der Überschuss an Gütern nicht ein gleichmässiges Steigen von innerem Glück in den Besitzern zur Folge hat — ein Reicher, der 50,000 mal so viel jährliches Einkommen hat, als ein Armer, hat höchstens 5 mal so viel Vergnügen davon —[4]), so ist es für die Gesammtheit wie für die (sympathisch befähigten) Einzelnen besser, wenn Alle nur mässig viel besitzen. Der Mörder und Dieb sind im Wesentlichen zu beurtheilen, wie der Trunkenbold; alle drei rechnen falsch, kaufen zu theuer.[5]) Thiere zu tödten ist erlaubt; denn ihr Leiden kommt unserm Genuss nicht gleich; aber im Allgemeinen verdienen auch sie in unserm moralischen Calcül mit berücksichtigt zu werden; derselbe muss überhaupt das ganze Reich des Glücks umfassen; und dieses

---

1) a. a. O. I, c. 4. (WW. I, 15 ff.), Codification Proposal (WW. IV, 535 ff.)

2) Aujourd'hui l'homme vicieux semble avoir une balance de plaisir en sa faveur; le lendemain le niveau sera rétabli et le jour suivant on verra que la balance est en faveur de l'homme vertueux. Le vice est un insensé prodiguant .... La vertu est un économe prudent, qui rentre dans ses avances et cumule les intérêts (Déontologie II, 38 f.).

3) Vgl. o. S. 185, Anm. 2 (avec connaissance de cause).

4) Cod. Prop. a. a. O. S. 541[a]; vgl. o. S. 37, Anm. 4, F. A. Lange, Log. Studien, S. 114.

5) In Beziehung auf den Trunksüchtigen sind die einzelnen Posten der Rechnung in der Déontologie I, 190 f. im Detail aufgeführt: Tout cela conduira probablement cet homme à découvrir qu'il achète trop cher le plaisir de l'ivresse.

dehnt sich überall hin aus, wo Wesen athmen, fähig es zu fühlen[1]. —

Wenn man diese Benthamschen Aufstellungen sachgemäss kritisiren will, so muss man die Seite der allgemeinen Nützlichkeit von der des wohlverstandenen und calculirenden persönlichen Interesses trennen.

Der ersteren ist nämlich so gut wie gar nicht beizukommen. Man weiss nicht, was man dagegen sagen soll, dass unsere Handlungen der Gesellschaft (uns selbst mit eingeschlossen) so nützlich als möglich sein müssen. Bentham hat selbst oft genug bemerkt, dass, wenn man gegen dieses Princip gewisse schädliche Folgen, die sich aus ihm in concreto ergeben sollen, in's Feld führe, dasselbe jede der Überwindung dieser Folgen dienliche Umformung der aus ihm abgeleiteten materialen Vorschriften in den socialen Nutzen und die Lustproductivität nicht bloss zulasse, sondern verlange, und dass er unter der vorgegebenen Gefährlichkeit nichts Anderes, als das Widerspiel von Nutzen und Lust verstehen könne[2]. Auch der Einwand ist auf dieser Seite nicht zutreffend, dass die neue Moral viele der landläufigen moralischen Werthe erschüttere oder sogar umstürze: keine Moralphilosophie wird dieser Aussicht prinzipiell und absolut ausweichen können; jede wird sich veranlasst finden, das Vorhandene fortzubilden. Ein wirklich relevanter Vorwurf wäre es nur, wenn eine Moralphilosophie radical mit allen oder mit den fundamentalsten Auffassungen der Tradition bräche; dieser ist aber in Beziehung auf die sociale Utilitätsseite der Benthamschen Moral auch nicht stichhaltig.

---

[1] Déontol. I, 20 f.

[2] Wenn also z. B. Held a. a. O. gegen Bentham u. A. seine Unterschätzung des Staates und der Superiorität Einzelner und seine Überschätzung der repraesentativen Demokratie in's Feld führt so sind diese Bedenken, wie disputabel auch an sich, gegen das Prinzip selbst völlig stumpf; im Gegentheil: es giebt gar kein Mittel, um zwischen der Benthamschen und der Heldschen (u. A.) Sozialpolitik definitiv zu entscheiden, als den Nachweis, dass diese oder jene der Gesammtheit nützlicher sei.

Was gegen das Prinzip der selbstinteressirt rechnenden Klugheit erinnert wird, trifft nun zum Theil allerdings Bentham wirklich; aber freilich zunächst doch nur die eigenthümliche Ausprägung, die er demselben gegeben hat, es selbst damit endgiltig auch noch nicht. Es ist für's Erste offenbar, dass der Calcül in der exacten Weise, wie der Philosoph ihn postulirte, absolut unausführbar ist. Er ist unausführbar, weil dieselben Objecte nicht bloss in verschiedenen Individuen, sondern auch in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten und unter veränderten Umständen die verschiedenartigsten Gefühle hervorrufen. Während der Rechnung selbst würden sich die Werthe ändern. Hier spielt recht kräftig, was Platon einst so erschreckte, der heraklitische Fluss und der Einfluss nicht bloss des Contrastes sondern jedes Hintergrundes hinein. Jede Idiosynkrasie müsste ferner hier ihr Recht finden. Selbst ein mehr als Pascalsches oder Gauss'sches Genie könnte in der für menschliche Überlegungen zur Verfügung stehenden Zeit auch nicht annähernd die einfachste Werthbestimmung einer Handlung durchführen. Übrigens müsste der moralische Calcül selbst auch die Zeit, wie lange man sich der Rechnung widmen dürfte, bestimmen: im sittlichen Leben gibt es keine absolut leeren Intervalle, in denen man für die vollen Abschnitte die Rechnungen macht. Bentham hat selbst nicht die geringste moralische Rechnung wirklich ausgeführt. Er verzeichnet immer nur die für den Fall in Betracht kommenden allgemeinen Rücksichten. Und in Beziehung auf den grundlegenden Factor, die Intensität, erklärte er gegen Ende seines Lebens resignirt, dass sie keine praecise Bezeichnung zulasse[1]). Factisch vergleichen wir ja in unsern Entschlüssen in jedem Augenblick Lustintensitäten und zwar des allerverschiedensten Ursprungs und der wechselndsten Grösse[2]); aber wir irren uns auch

[1]) Cod. Prop. (WW. 541[a] f.). Vgl. was Kant über Maupertuis' Versuch, die Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, sagt (Über die negativen Grössen, WW. I, 138).

[2]) Vgl. Kant, Kr. der pr. Vern. (WW. VIII, 130 f.): ... Eben

oft und es sind Schätzungen, die wir machen, nicht Messungen.

Aber so zutreffend diese und andere Erinnerungen gegen die pythagoraisirende Utopie[1]) Benthams sind, so beweisen sie doch nur, dass man in allen werthbestimmenden Erwägungen sich mit Durchschnitten und Annäherungen, mit Positionen für die Regel der Fälle beruhigen muss, was für andere moralische Standpunkte ebenso gilt, wie für den intérêt bien entendu. Allerdings muss der letztere, welcher die unvergleichliche Eigénartigkeit des Individuums zum Zielpunkt hat, hinter seinem Ideal sehr viel weiter zurückbleiben als Werthschätzungen, welche principiell die Einzelpersönlichkeit in Gruppen, Klassen und Typen untergehen lassen.

Eine andere Eigenthümlichkeit der Benthamschen Systematik des wohlverstandenen Interesses besteht in der Voraussetzung, dass man allgemein den Lustwerth der Menschenfreundlichkeit zu schätzen wisse oder dass es möglich sei, jede menschliche Seele dahin zu belehren und zu erziehen, diesen Werth zu fühlen und anzuerkennen. Man muss zugestehen, dass er unter Berücksichtigung seines der Rhetorik abgeneigten Temperaments das Äusserste gethan hat, um die kalten Herzen mit philanthropischen Regungen zu entzünden. Aber er hätte nicht meinen sollen, dass die Empfänglichkeit für diese Gefühle ebenso „natürlich“ sei, wie der Eigengenuss, oder dass alle Menschen unter günstigen Umständen dazu gebracht werden könnten, die volle Inbrunst seiner, der Benthamschen Theilnahme an fremdem Wohl in sich grosszuziehen. Und wenn er hoffte, allen Egoisten das Glück mitfühlender Gesinnungen aufreden zu können, so

derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen; .... sogar einen Armen, dem wohlzuthun ihm Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen ....

[1]) Utopie pythagoricienne (Guyau, p. 215): vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 298.

konnten sich seine Gegner, die Platoniker, darauf berufen, wie oft es ihnen gelungen sei, sittliches Thun auch durch ihre Ideen zu erwecken. Es läuft schliesslich so der ganze Streitfall auf eine Frage paedagogischer und sozialpolitischer Technik hinaus, auf die Frage, wie man die in der Regel egoistisch angelegten Menschen am leichtesten und sichersten zu sittlichen Gewöhnungen heranbilde. Von vornherein ist der Egoismus dem Wohlwollen ebenso feindlich. wie den „Ideen". Und handelt es sich bloss darum, ihn social nützlich zu machen, so ist immer noch der Vorschlag des Helvetius, ihn durch vulgär anerkannte und dem Durchschnitt fühlbare Lohn- und Strafmittel zu binden, erfolgversprechender, als die philanthropischen Demonstrationen Benthams[1]).

Hier ist der Punkt, wo seine Moral wirklich gesellschaftlich gefährlich wird. Wie es immer gefährlich ist, wenn man sich über die Mittheilbarkeit ganz eigenartiger Gefühle chimärischen Hoffnungen hingiebt. Eine auf den gesellschaftlichen Nutzen abzielende Moral und Paedagogik darf nur die gewöhnlichen Regungen des menschlichen Gemüths als Regel voraussetzen und muss zeigen, wie weit sie damit zu kommen vermag.

18. Apologetische Bemerkungen zur Moral des wohlverstandenen Interesses.

Wenn man von den Mängeln und Einseitigkeiten. welche die epikureische, wie die Benthamsche Durchführung des individuellen Interesses zeigen, abstrahirt und nur auf das Princip als solches sieht, so lässt es sich gar nicht leugnen, dass der wirklich klug und genau rechnende, das Leben als Ganzes überschlagende, von Leichtsinn und Überstür-

---

[1]) Übrigens ist zu beobachten, dass er in seinen politischen Vorschlägen sehr wenig auf die natürlichen Regungen der Menschenliebe oder des Gemeinsinns rechnete. Er war z. B. den „Beamten" gegenüber von einem so hohen, demokratischen Misstrauen erfüllt, dass er sie mit strengen Vorsichts- und Controlapparaten zu umgeben rieth. (Vgl. Held, a. a. O. S. 270).

zung sich frei haltende, übrigens sympathische Regungen nur unter dem Gesichtspunkte des eigenen Nutzens schätzende Egoismus gar nicht wenig in Handlungsweisen zu leisten vermag, die den Anforderungen der gewöhnlichen Sittlichkeit entweder ganz entsprechen oder mindestens sehr ähnlich sehen.

Man kann dieser Einsicht auch ausserhalb des epikureischen Kreises begegnen, z. B. bei Leibniz, „der“ — um ein Wort von Herbart[1]) zu wiederholen — „sonst nicht als ein ruchloser Leugner des Sittlichen bekannt ist“. Der landläufigen Rede, dass die epikureische Beschränkung des ethischen Blicks auf das Diesseits — unter der (auch von ihm getheilten) Voraussetzung, dass eigene Glückseligkeit der letzte Zielpunkt des Handelns sei — zu dem wüsten Satze führe: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! stellte er die kühle Bemerkung gegenüber, dass schon die blosse Rücksicht auf die Gesundheit, die Ruhe der Seele und das wahre Glück solche absurden Consequenzen ausschliesse[2]). Und seit den Tagen Hesiods hat alle Volksmoral mit Vorliebe Klugheitsregeln formulirt und die Coincidenz sittlichen Verhaltens mit dem wohlverstandenen Interesse betont[3]).

Die unverständige Hingabe an die Lustreize jedes Moments findet allseitige Verurtheilung; aber für die kluge

---

[1]) WW. IX, 21.

[2]) Nouv. Ess. (Erdm. 264ª f.); vgl. 214ª ff., 268 a, 286ᵇ, 349ª, 246ᵇ: On divise le bien en honnête, agréable et utile; mais dans le fond je crois, qu'il faut, qu'il soit ou agréable lui-même, ou servant à quelqu' autre, qui nous puisse donner un sentiment agréable, c'est à dire le Bien est agréable ou utile et l'honnête lui-même consiste dans un plaisir d'esprit .... il est impossible quoiqu'on dise d'être détaché du bien propre.

[3]) Ehrlich währt am längsten. Honesty is the best policy. Unrecht schlägt seinen eigenen Herrn. Alle Schuld rächt sich auf Erden. Die Sonne bringt es an den Tag. Lügen haben kurze Beine. Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit spricht. Der Krug geht so lange zu Wasser, bis er bricht. Friede ernährt, Unfriede verzehrt. Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen. Wer Andern eine Grube gräbt, fällt oft selbst hinein.

Berücksichtigung des Totalwerths unserer Handlungen, für eine wirklich um- und einsichtige Ökonomie des individuellen Glücks lässt sich wirklich mancherlei Empfehlendes beibringen. Man kann sich der Aufgabe nicht entziehen, principiell zu prüfen, wie weit das wohlunterrichtete, die vollen Folgen mitbedenkende und der Einsicht gemäss verfahrende Eigeninteresse in der Moralisirung der Handlungen vorwärts zu bringen vermag. Man kommt auf diesem Wege den Anforderungen der vulgären Moral wirklich sehr nahe. Ja es steht zu vermuthen, dass wenn alle Menschen nach voller Einsicht ihr eigenes Interesse verfolgten, es sehr viel besser, befriedigender in der Welt aussehen würde.

Die nothwendige Vorbedingung alles Lebensgenusses ist die Gesundheit. Um sie zu erhalten, muss man heftige Affecte, wüste Leidenschaften und sinnliche Ausschweifungen vorsichtig vermeiden. Mässigkeit im Essen, im Liebesgenuss und in allen Gefühlsregungen vermag allein die Integrität und Frische der Leistungs- wie Genussfähigkeit zu erhalten. Die antike Sophrosyne lässt sich auf diesem Wege vollständig begründen. Auch die tapfere Entschlossenheit Mühsalen und Gefahren gegenüber und die Resistenz gegen Reize und die Herrschaft über weichliche Sentiments ist von hohem Nutzen; oft genug müssen wir Unbequemlichkeiten auf uns nehmen, Leiden und Schädlichkeiten riskiren, um grösseren Uebeln auszuweichen, grössere Vortheile zu erlangen; und die Widerstandsfähigkeit stählt gegen die Schläge des Schicksals.

Der bornirte Egoismus kommt bald zu Fall, aber der fernsichtige, welcher nächstliegende Vortheile aufgibt, um fernere, aber grössere zu erlangen, braucht, wenn er alle Wahrscheinlichkeits- und Werthgrade gehörig in Anschlag bringt, nirgends anzustossen. Schwerlich wird der Croupier am Spieltisch im Interesse der Bank betrügen; es ist zu schwierig unter so viel interessirten Augen; der Schaden der Entdeckung wäre unverhältnissmässig gross, er wäre irreparabel. Der Verwalter öffentlicher Gelder, wie der Träger öffentlichen Vertrauens müssen ähnlich denken. Es

gibt ja Fälle genug, wo man glaubt, es wagen zu können, den Geboten des Anstands und der Pflicht sich zu entziehen: aber wenn es doch herauskommt, so sind wir gebrandmarkt, vielleicht auf immer geschändet; es ist nicht wieder gut zu machen. Und selbst wenn uns nichts bewiesen werden kann: schon der Anfang des Misstrauens, die blosse Regung des Verdachts ist uns schädlich, oft verderblich. Die Furcht, man könne uns nachschleichen und nachkommen, vergiftet unsere Freuden. Und jeder geglückte Anfang reizt zur Fortsetzung; jeder Schritt vorwärts aber vergrössert die Gefahr und stärkt die Kraft der Reize.

Wie ich in den Wald hineinschreie, so schallt's wieder heraus: Wenn ich Verwandte, Freunde, Bekannte, Collegen ungefällig, unliebenswürdig, abstossend, grob, lieblos u. s. w. behandele, so werde ich von ihnen dasselbe zu erwarten haben. Wer umgekehrt das Geschick ausbildet, sich Zuneigung zu erwerben, schafft sich Trost und Hilfe in der Noth und angenehme Geselligkeit für müssige Stunden; der Unbeliebte, anstössig Lebende steht bald isolirt. Vertrauen findet, wer es zu verdienen weiss. Wohlthun erweckt Erkenntlichkeit. Der loyale Biedermann wird von der Anerkennung Aller getragen; Ehren über Ehren häufen sich auf sein Haupt. Der sittenwidrig Lebende schafft sich selbst innere Sorgen, Unruhen und Beängstigungen, bekümmert und ärgert Verwandte und Bekannte, erfährt von allen Seiten Vorwürfe und Unfreundlichkeiten. Lord Byron schrieb einst in sein Tagebuch: „Ich erkenne, dass ohne die verwünschte Tugend doch keine Ruhe, kein Glück hier zu finden“. Moralische Genüsse haben auch den Vortheil vor sinnlichen, physischen, dass sie nicht so wie letztere von der Gunst der Umstände abhängig sind; (diese fehlt oft dann am meisten, wenn die Seele ihrer am heftigsten bedarf). Milde, gesellige, friedliche, wohlwollende, dankbare Regungen beglücken; Neid, Hass, Zorn, Rachsucht, hinterhaltiges und galliges Wesen zehren am inneren Frieden. Wer nie einem Wesen wohlgethan oder Liebe erwiesen hat, geht kalt, verstimmt und öde durch's Leben hin und sieht

am Ende schmerzvoll bewegt auf seine Tage zurück; keine dankbare Erinnerung bewahrt seinen Namen.

Theilt man seine Zeit und Kraft ökonomisch ein und benutzt sie fleissig, so kommt man in der Welt gut vorwärts. Der Umsichtige, Sorgfältige, Sparsame überholt bald den Indolenten und Verschwender. Gegen Kunden und Klienten muss man coulant sein, um sie zu halten. Massen kleiner Gewinne sind meist viel werthvoller als ein grosser. Im industriellen Kampfe entscheidet nicht die engbegrenzte, niedrige Zwecke verfolgende Schlauheit, sondern das gründliche Wissen, die das Kleine wie das Grosse, das Einzelne wie das Allgemeine gleichmässig erfassende Intelligenz und Tüchtigkeit. Fachbildung und Ehrlichkeit sind gleich unerlässliche Requisite zu commerzieller Prosperität. Wer für polizeiliche Ordnung, öffentliche Gesundheits- und Armenpflege, gesetzliche Regierung, gute Kindererziehung, sociale Wohlfahrt thätig ist, sorgt indirekt auch für sich selbst: ja bei der täglich immer weiter um sich greifenden und immer tiefer dringenden Solidarität der Interessen kann man gar nicht absehen, wie weit man seine Sorge und Theilnahme ausspannen müsste, um alle Stellen zu treffen, von denen eventuell dem Eigenleben selbst Vortheile und Nachtheile zufliessen können.

Und auch dies kann man sich nicht verhehlen, dass uns selbst auch der Egoismus Anderer unter Umständen erwünschter ist, als ihr bloss sympathischer, wohlwollender und hilfsbereiter Eifer. Eine Frau würde sicher sehr unglücklich sein, wenn ihr Mann nur liebevoll gegen sie handelte, um ihr Freude zu bereiten, während er selbst keine Ansprüche erhöbe: er soll sich selbst auch glücklich fühlen wollen. In geringfügigeren Graden passt dieses Verhältniss auch auf die Fälle der Geselligkeit, Freundschaft und Dankbarkeit. Sympathie und Bereitwilligkeit findet keinen Anhalt und kein Actionsfeld mehr, wenn Jeder, mit seinem Loose zufrieden, nur nach aussen beglücken möchte. Bentham hatte ganz recht, wenn er meinte, Adam und Eva hätten, absolut unselbstisch und nur für einander besorgt, dem Leben der

Menschheit ein frühes Ende bereitet. Schon Hesiod rühmte neben dem verhassten Zank der Processe den heilsamen Wettstreit der Arbeiter und Künstler. Aber hinter diesem Wettstreit steht der Egoismus, das persönliche Interesse. Der Trieb nach Verbesserung der eigenen Lebenslage ist nicht bloss das mächtigste Reizmittel zur Arbeit und Sparsamkeit und durch dieselben zum besseren eigenen Fortkommen, sondern auch zur Steigerung der Tüchtigkeit der Concurrenten und letzten Endes der gesellschaftlichen Production. Der auf den Erwerb bedachte, fortschreitend die Productionsmittel vermehrende und verbessernde Kapitalist eröffnet immer neue Quellen des Nationalreichthums. Der egoistische Wettbewerb der Producenten und Kaufleute bringt den Abnehmern und Consumenten die Waren am billigsten in die Hand. Der Käufer wie der Verkäufer gewinnen, obwohl sie beide ganz egoistisch verfahren. Ohne dass irgend ein regulirendes Agens idealistischer oder sympathischer Art eingreift, kann man im Ganzen darauf rechnen, dass der Markt im Verhältniss zur Nachfrage (d. h. zum Bedürfniss) versorgt sein wird. Man reist bequemer und behaglicher in Gegenden, wo es Gasthöfe gibt, als wo man die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen muss. Max Stirner[1]) sagt so übel nicht: „Ich will lieber auf den Eigennutz der Menschen angewiesen sein, als auf ihre Liebesdienste, ihre Barmherzigkeit; jener . . . lässt sich erkaufen. Womit aber erwerbe Ich Mir den Liebesdienst? Es kommt auf den Zufall an, ob Ich's gerade mit einem Liebevollen zu thun habe. Der Dienst des Liebreichen lässt sich nur erbetteln."

Und wenn man das wirkliche Leben ansieht, so scheint es sogar fast grausam, etwas Anderes anzurathen als schlechterdings nur den Egoismus. Neben entlarvten oder nicht entlarvten, aber schon verdächtigen oder in dem Heiligenschein der Respectabilität noch unbehelligt herumschleichenden Heuchlern, die eigentlich hinterlistige Füchse und bös-

[1]) a. a. O. S. 414.

artige Schurken sind, neben den feinen Rechnern, welche auch die Berufstreue und Gerechtigkeit nur als Mittel vorwärts zu kommen benutzen, welche nur darum milde und freundlich sind, weil sie die aufregenden und verzehrenden Folgen des Neides und Hasses scheuen, welche nur darum für öffentliche Gesundheitspflege u. s. w. thätig sind, weil sie die gefährlichen Ausstrahlungen epidemischer Krankheiten u. s. w. fürchten: neben diesen und ähnlichen Typen scheint für reines Wohlwollen, für Uneigennützigkeit, Entsagung und Hingabe kaum noch ein Ort zu sein. Der uninteressirte Beobachter müsste, scheint es, die guten und zarten Seelen geradezu beklagen, welche mitten im Wogendrang des concurrirenden Eigennutzes und der Bosheit glauben sollten, ein Elysium der Pflichttreue, des Edelmuths und der Liebe gründen, gewinnen und behaupten zu können.

Zum Schluss mag auch dies nicht verschwiegen werden, was systematische und unsystematische Theoretiker des wohlverstandenen Interesses uns immer wieder einschärfen: nämlich, dass auch der Nicht-Egoismus — im Grunde egoistisch sei; dass es gar keine unselbstischen Motive geben könne, weil jedes Interesse an einer fremden Sache oder Person doch eben immer das meinige sei; dass auch Handlungen aus Sympathie, Pflicht und Humanität, dass sogar ascetische Handlungen, da sie doch immer meine Handlungen sind, gar nicht anders erfolgen können, als weil ich an ihnen mehr Freude, resp. weniger Unlust habe, als an ihrer Unterlassung oder ihrem Gegentheil. Wonach alle Moral denn immer wieder bloss auf die praktische, politische, technische Frage hinausliefe, welches Mittel im öffentlichen und socialen Interesse ergriffen werden soll, um die einzelnen Individuen in die Gewöhnung und Neigung zu gemeinnützigen Handlungen hineinzuziehen: das platonische der Aufrichtung verehrungswürdiger Ideen oder das helvetius'sche der Aussetzung von Belohnungen und Bestrafungen oder das benthamsche der umfassenden Sympathieerregung — oder vielleicht aller dreier zusammen?

19. Kritik und definitive Verwerfung der Lehre vom wohlverstandenen persönlichen Interesse.

Wenn man in der aufgeworfenen Frage klar sehen will, muss man sich vor Allem nicht von der am Schluss des vorigen Paragraphen reproducirten Sophistik gefangen nehmen lassen, als fliesse auch die Uneigennützigkeit aus Egoismus. Soll die ganze Angelegenheit nicht überhaupt auf eine öde und leere Wortkrämerei hinauslaufen, so müssen die Unterschiede, um welche sich hier Alles dreht, begrifflich gehörig herausgearbeitet, festgehalten und eindeutig praecisirt werden.

Ich meine erstens den Unterschied zwischen ursprünglich im Eigenbewusstsein entstandenen und zwischen sympathischen Wohl- und Wehegefühlen. Es ist z. B. ein radicaler Unterschied zwischen selbstgehabtem und mitgefühltem Hunger oder Zahnschmerz. Wenn wir von persönlichem Interesse reden, sollten wir immer an erster Stelle an die ursprünglichen Gefühle denken und es berücksichtigen, wie unvergleichlich viel grösser das „Interesse" ist, Gefühle dieser Art, wenn sie schmerzlich sind, von sich abzuwehren, als das Mitleid, das selbst sogar eine Süssigkeit besitzen kann, die zu gar keiner Gegenwirkung anreizt.

Dies führt sogleich auf den zweiten Unterschied: ich meine den zwischen ursprünglichen, natürlichen, von gegenwärtigen Unlustgefühlen angeregten und auf Befreiung und Befriedigung, Lust und Vortheil gerichteten Begierden — wie Hunger, Durst, Geschlechtstrieb, Habsucht, Ehr- und Herrschsucht, Rachsucht — und jenen zunächst mit Unlust übernommenen Anstrengungen, Entsagungen, Opfern, bei denen wir es nicht von Anfang an wissen oder, wenn man es uns sagt, es nicht glauben können, dass es möglich sei, am Ende auch an ihnen Freude und Befriedigung zu finden. Wenn letztere — manchmal, keineswegs in der Regel oder gar immer — als Ergebniss — oft eines längeren, mühevollen Processes —, als *ἐπιγιγνόμενον τέλος*, um mit

Aristoteles zu reden[1]), herausfallen, so kann man nur im sophistischen Spiele sagen, dass man schon beim Beginn jener Uebernahmen mit Rücksicht auf sie, also „egoistisch" gehandelt habe. Nur dann sind dergleichen Opfer, Entbehrungen und Mühen egoistisch zu nennen, wenn sie unter directer Beziehung auf Befriedigung jener ursprünglichen Begierden stattfinden; sie sind es nicht, wenn Sympathie, wenn Interesse an der Erhaltung objectiver Güter, wenn Pflichtgefühl dahinter steht. Sie sind im letzteren Falle vom Standpunkte des persönlichen Interesses zunächst Unklugheiten. Vertreter der Lehre des wohlverstandenen Interesses, wie Helvetius, rechnen daher auch gar nicht darauf, dass der Egoismus von vornherein zu ihnen geneigt sei, sondern suchen nach Hilfsreizen, um die im gesellschaftlichen Interesse nothwendige — wenn auch nur äusserliche — Hinneigung zu ihnen künstlich hervorzubringen.

Es ist etwas Anderes, ob ich dem Freunde wohl thue, weil ich ihn liebe und etwas Anderes, ob ich seine Freundschaft suche, damit er mir wohlthue und Freuden bereite; im zweiten Falle handle ich „selbstisch", im ersten nicht. Wer einem Nothleidenden aus Mitleid, ohne Hintergedanken, oft ohne auch nur seinen Namen zu verrathen, vielleicht sogar durch Mittelspersonen Hilfe bringt, thut es vielleicht doch gern, aber was ihm zunächst als bewusster Zweck vorschwebt, ist das Wohlsein des Andern, nicht das seinige; an der Freude, die ihm das Gelingen verursacht, zeigt sich vielleicht ihm selbst erst, dass er einem — ursprünglichen (geerbten) oder angebildeten — Triebe gefolgt ist. Desdemona stirbt, von ihrem eigenen Gatten gemordet, schuldlos; aber sie verräth ihn nicht. „Wer hat die That vollbracht?" — „Niemand — Ich selbst. Empfiehl mich meinem güt'gen Herrn!": an wessen Wohl und Interesse denkt sie bei dieser Antwort, als dem nächsten, sie bestimmenden Zwecke?

---

[1]) Vgl. o. S. 102, Anm. 7.

Die Vertreter der Ansicht, dass auch die sympathischen, wohlwollenden, socialen, pflichtmässigen und aufopferungsvollen Handlungen letzten Grundes egoistisch seien, haben nur insofern nicht unrecht, als der blosse Schein derselben gewiss sehr viel weiter sich erstreckt, als wir glauben; als es allerdings feine Klüglinge genug gibt, welche mit ihren Zuvorkommenheiten gleiche oder grössere Dankbarkeit hervorrufen, welche durch legales und wohlthätiges Verhalten ihrer Eitelkeit Ehren und ihrem Geschäft Credit und Zuspruch verschaffen wollen; als das sogenannte gute Herz oft nichts weiter ist, wie ein reizbares Nervensystem; als der Wohlthätige oft nur den verdriesslichen und lästigen Anblick des leidenden oder verkrüppelten Bettlers sich vom Halse schaffen will; als es Temperamente und Constitutionen gibt, denen friedliches, einträchtiges, freundliches Zusammenleben mit Andern so sehr das Bequemste ist, dass sie es mit würdigen wie mit unwürdigen Personen gleichgut aushalten, und denen der egoistische Kampf für eigene Vortheile ebenso verhasst ist, wie das Eintreten für die Wahrheit und das Recht; die beide Arten vermeiden, weil sie ihnen lästige und schädliche Aufregungen machen.

Aber nicht alles Wohlwollen, nicht alles uneigennützige und pflichtmässige Verhalten erklärt sich so. Man kann für Andere handeln, ohne für sich selbst etwas zu erhoffen und lucriren zu wollen. Selbst La Rochefoucauld nimmt in den Belegen für seine pikante „Wahrheit“, que l'amour-propre est le mobile de tous, trotz aller Übertreibungssucht nur das souvent in Anspruch; sagt nur, dass es oft schwierig sei, wirkliche und echte Güte, Hingabe und Selbstverleugnung von Temperamentsschwächen, feinen Ködern und Fallstricken zu unterscheiden [1]. Aber dass reine Uneigennützigkeit überhaupt nicht anzutreffen, dass die „Tugend“ ein leerer Wahn sei und nirgends geübt werde, hat er nicht nachweisen können.

[1] Z. B. L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission, dont on se sert pour soumettre tout le monde. Il est difficile de distinguer la probité de l'habilité (Maximes 293; 170).

Jedenfalls muss, wenn nicht die conträrsten Begriffe leichtfertiger Weise vermischt werden sollen, zwischen Genusssucht, Eitelkeit, persönlicher Hygieine und Geschäftsökonomie einerseits und Pflichtgefühl andererseits, zwischen Klugheit und Tugend, zwischen Eigennutz und Uneigennützigkeit ein prinzipieller Unterschied statuirt und stricte festgehalten werden. Es ist ein ebenso gewaltsamer Missbrauch der Sprache[1]), wenn man freudig gethane Pflicht und unreflectirtes Wohlwollen interessirt nennt, wie wenn man — was englische Moralphilosophen der Butler'schen Schule factisch thun — in den Opfern, welche die klugrechnende oder verblendete Leidenschaft (z. B. der Geiz) sich auferlegt, uninteressirte Regungen[2]) sieht. Der schottische Philosoph Th. Brown bemerkt gut[3]), dass wenn man wohlwollende Affectionen selbstisch nennen wolle, man mindestens zwei verschiedene Klassen selbstischer Handlungen annehmen müsse: erstens solche, wo das Selbst direct Object ist, und eine zweite, diejenigen Handlungen umfassend, die gewöhnlich „disinterested" genannt werden. Und wenn — kann man vielleicht hinzufügen — alle Handlungen der temporären Entsagung[4]) uninteressirt heissen sollen, so muss

---

1) Vgl. J. St. Mill, Logic, IV, 4. 6 (7II, 234): What is virtue? What is a virtuous character? Among the different theories on the subject.... there was one, according to which virtue consists in a correct calculation of our own personal interests .... Suppose now that the partisans of this theory.... had seriously endeavoured and had succeeded in the endeavour to banish the word disinterestedness from the language; had obtained the disuse of all expressions attacking odium to selfishness or commendation to selfsacrifice, or which implied generosity or kindness to be anything but doing a benefit in order to receive a greater personal advantage in return: Need we say, that this abrogation of the old formulas for the sake of preserving clear ideas and consistency of thought, would have been a great evil?.....

2) Danach würde die Frau, die man im letzten Winter in ihrem Zimmer erfroren fand, weil sie sich aus Geiz die Stube nicht hatte warm machen wollen, „uninteressirt" gehandelt haben: in ihrem Unterrock hatte sie über 100 000 M. in Gold und Kassenscheinen.

3) Lectures, IV, 63.

4) wie die in Anm. 2 erwähnte.

man wiederum zwei Classen unterscheiden, solche, die den eigenen, und solche, die den fremden Nutzen dabei zum Ziele nehmen; beide würden weiter in solche zerfallen, die den wirklichen und in solche, die bloss einen vermeintlichen Nutzen verfolgen, ferner in solche, die ihr Ziel erreichen und solche, die es verfehlen. —

Man wird das Wohlwollen und die Selbstlosigkeit nicht ohne Weiteres der Sittlichkeit gleichsetzen dürfen: es gibt Uneigennützigkeiten, die ebenso pflichtwidrig wie unklug sind: hier kommt es nur darauf an, dass die Tugend von dem klug rechnenden Interesse losgelöst werde. Zwar behaupten es seit Sokrates'[1]) Zeit Utilitaristen immer wieder, dass man die eigene Glückseligkeit am sichersten erlange, wenn man alles Unrecht meide und treu seine Pflicht thue. Indessen, was in vielen Fällen zutrifft, ist in andern offenbar unrichtig, ja den Thatsachen schnurstracks zuwiderlaufend. Es ist nicht Jedem gegeben, sich dahin zu gewöhnen, dass er mit Freuden thut, was er soll, dass ihm nichts über die Ruhe und den Frieden eines guten Gewissens geht. Ja man kann behaupten, dass die Zahl derer, welche durch die Anforderungen der landläufigen Moral äusserlich und innerlich unglücklich werden, eine sehr beträchtliche ist. Und niemals wird eine Moral allen Einzelnen soviel Glückseligkeit in Aussicht stellen können, als sie unter Umständen durch schlaue und rücksichtslose Verfolgung unmoralischer Denkweisen zu gewinnen hoffen können. Im Sinne des Egoismus ist es so unrecht nicht, eine Lais und Ninon zu preisen, welche die bleiche Tugend in Arbeit und Entsagung verkümmernder Jungfrauen verachteten. Wer mag behaupten, dass der glücklich Desertirende, von patriotischen Gefühlen nicht behelligte Feigling sich unglücklicher mache, als sein pflichtgetreuer Kamerad, dem ein Granatsplitter langjähriges Siechthum und einen qualvollen Tod bereitet. Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente ver-

[1]) Vgl. Xen. Mem. II, 1. 14; III, 7. 9; 9. 12 f.; IV, 4. 16 ff.

güten kann. Und die Gewissenlosigkeit bringt nicht immer zu Falle. Die Millionen werden, sagt ein bekanntes Wort, nicht gewonnen, ohne dass man mit dem Ärmel das Zuchthaus streift; aber mancher Kluge wagt's doch darauf, gewinnt sie doch und giesst damit über sein Leben denjenigen Schimmer aus, an welchem er doch die intensivste und dauerndste Freude hat. Viele Sünder und Schurken ereilt die Nemesis in Gestalt des Strafrichters oder der öffentlichen Meinung; aber eine sehr grosse Anzahl kommt nicht bloss ungestraft durch, sondern sogar zu hohen Ehren. Die Staatsgewalt und die öffentliche Meinung werden sich vielleicht allmählich mit noch wachsameren Control- und strengeren Strafapparaten ausstatten. Aber selbst eine ideal gesteigerte Aufsicht und Gewalt, selbst der exacteste Sicherheits- und Verfolgungsmechanismus würde glückliches Entkommen, ja Emporsteigen bedenklicher und gemeiner Individuen nicht verhüten können. Und niemals wird es möglich sein, volle sociale Garantie zu schaffen, dass der würdigste Charakter das höchste Glück geniesse.

Allerdings ist Gewissensunruhe eine sehr quälende Pein; aber der verstockte Bösewicht fühlt sie nicht; und oft hat ein genusssüchtiger Egoist eine geistige Elasticität und Heiterkeit des Temperaments, die ihn weit über die Beängstigungen des Gewissenhaften hinaushebt[1]).

Freilich kann das Bewusstsein, der Pflicht ein Opfer

---

[1]) Diesen Punkt hat auch Kant gut beleuchtet. Er bemerkt (Kr. d. pr. Vern. a. a. O. VIII, 253 f.), es sei ein Fehler Epikurs und aller derer, welche auch uneigennützige Handlungen eudaemonistisch verrechnen, „die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen.“ „In der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist; weil, bei jener Gesinnung, die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen .... genöthigt seyn würde .... ihn alles Genusses der Annehmlichkeit .... berauben würden ....; ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?“ (Vgl. Tugendlehre, a. a. O. IX 220 f.; 232 f.; Versuche in der Theodicee, a. a. O. VII, 394 f.).

gebracht zu haben, innerlich tief beseligen; aber welcher „Rechner“ möchte, wenn die Aufforderung an ihn herantritt, für seine Freunde, für die Ehre, für's Vaterland, für seine Ueberzeugung sein Leben zu lassen, die wenigen Secunden der inneren Befriedigung für eine entsprechende Entschädigung halten? Vom Standpunkt des Calcüls ist ein solcher Opfertod ebenso absurd, als ob man — um ein treffendes Wort von Ihering zu wiederholen — seinen Ofen mit Werthpapieren heizen wollte.

Und das, wozu das wohlverstandene Interesse antreibt, deckt sich nur unvollkommen mit dem, was Pflicht gebietet. Gewiss wird interessirte Klugheit die Gesundheit zu erhalten suchen und darum sinnliche Ausschweifungen scheuen. Aber die Moral fordert unter Umständen, dass man nicht bloss die Gesundheit, sondern dass man das Leben selbst auf das Spiel setze; engherzige Gesundheitshypochondristen sind oft zu keiner edlen, jugendfrischen Pflichterfüllung mehr fähig. Gewiss zeitigt der Sinn für Freundschaft Zuvorkommenheit und Gefälligkeit; aber Freundschaften und Verbrüderungen werden auch zu ehr- und gewinnsüchtigen, ja zu verbrecherischen Zwecken geschlossen. Gewiss regt der Wunsch, in der Welt vorwärts zu kommen, seine Concurrenten zu schlagen und Carrière zu machen, mancherlei Selbstbeschränkungen, Anstrengungen und gemeinnützige Thätigkeiten an; aber der Egoismus, der alle eigenen Kräfte so fruchtbar als möglich macht, geräth in seiner Unersättlichkeit auch darauf, die Nothlage und Unerfahrenheit Anderer auszubeuten, erlaubt sich Wucher, Prellerei, Erpressungen und führt die grössten nicht bloss sittlichen, sondern auch ökonomischen Gefahren herauf. Wer Achtung und Ehre geniessen will, muss gewiss Rücksichten nehmen; aber in corrumpirten Zuständen hilft Liebedienerei gegen Mächtige doch sehr viel weiter als Charakterstärke. Oft findet sich der Brave mehr isolirt als der höfliche, glatte, interessante oder wohl gar einflussreiche Schurke. Gewiss nutzt notorischer Gerechtigkeitssinn. Aber es gibt Verhältnisse genug, wo die Larve der Gerechtigkeit dieselben Dienste thut

wie die Gerechtigkeit selbst, und daneben noch alle Vortheile der Ungerechtigkeit sichert.

Man beruft sich zur Vertheidigung der sittlichen Fruchtbarkeit des wohlverstandenen Interesses auch auf die Thatsache, dass unter dem höchsten Gesichtspunkt die ganze oder wenigstens die ganze civilisirte Menschheit im Kampfe mit der Natur solidarisch sei, und dass auch innerhalb dieses Rahmens, je enger und einheitlicher sich eine Gruppe oder Classe oder Nation zusammenschliesse, je mehr Alle für Einen und Einer für Alle stehen, desto grösser der Ertrag der gemeinschaftlichen Arbeit, desto grösser also auch der Zuwachs an Glück für jeden Einzelnen zu werden verspreche, so dass Jeder es als das Beste auch für sich begreifen müsse, der Gesellschaft seine Dienste zu widmen, um indirect um so grösseren Lohn zu gewinnen. Indessen diese Solidarität Aller ist noch so weit davon entfernt, alle wirklichen und vermeintlichen Klassen- und Privatinteressen überwunden zu haben und allgemein gefühlt oder auch nur erstrebt zu werden, dass rechnende Klugheit schwerlich darauf hin viel wagen mag; dass die Rücksicht auf den Zufall, sowie auf die geheime Gegenaction der Gesellschaft und die individuelle Gunst der Gelegenheit es nicht meistens doch als unendlich viel vortheilhafter darstellen sollte, die vorhandenen Solidaritätsgefühle im eigenen Interesse arbeiten zu lassen und heimlich für sich ausschliesslich das letztere zu verfolgen. —

Schliesslich noch ein Argument, das gegen die Moral des wohlverstandenen Interesses spricht. Es ist kantisch gefärbt[1]), seinem Kern und Gehalt nach aber durchaus gemeinverständlich. Alle ernste Pflicht tritt auf mit einem kategorischen: Du sollst! Wer würde wohl den Eingebungen

[1]) Vgl. Grundlegung, WW. VIII, 43 f.; hierher gehört auch der — abgesehen von der transcendentalphilosophischen Verbrämung äusserst treffende — Nachweis, dass es „das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird“ (Kr. d. pr. Vern. § 8, Anm. II, a. a. O. S. 147ff.; vgl. ebenda § 1, S. 127, § 3, S. 135 u. ö.)

der Klugheit diese Formulirung geben wollen? Als Rathschläge werden sie auftreten, nicht als Befehle; hypothetisch werden sie sein, nicht kategorisch. Sie werden sagen: Wenn Du glücklich werden willst und Du in dieser Handlungsweise Deine Lust, in dieser mehr Lust als in jener findest, so wirst Du gut thun u. s. w. Aber weshalb sie fordern sollen, glücklich zu sein oder seine Lust an Etwas zu haben, können sie auf keine Weise verständlich machen. Die Moral muss also entweder aufhören mit ihrem: Du sollst! oder die Rechnungs- und Klugheitsmoral ist nicht die echte.

Das Erste behaupten die consequenten und unverblümten Egoisten. Sie halten alle Pflichtgefühle für eine Schwärmerei oder Narrheit. Für sie gibt es kein: Du sollst! Nach M. Stirner[1]) muss auf die beiden das Ich seiner Souveränetät entfremdenden Geschichtsperioden: die „kirchliche“ und die „sittliche“ nunmehr die „egoistische“ folgen.

Das Andere ist unsere Meinung. Wir glauben nicht, dass die ganze bisherige Geschichte in ihren moralischen Werthschätzungen und Formulirungen einer ungeheuren Verirrung, Phantasterei und Selbsttäuschung unterworfen gewesen sei; sondern wir sind der festen Ueberzeugung, dass sie — trotz allen Wechsels und Irrthums — in der Begründung und auch in Detailbestimmungen im Allgemeinen und Wesentlichen immer das Richtige im Auge gehabt und in der Überzahl der Fälle auch getroffen hat. Und so bleiben wir auch dem Pflichtbegriff und dem: „Du sollst!“ verhaftet.

Nicht freilich so, dass wir nach Art der platonisirenden Moral etwa nur Pflichten kennten und keine Rechte, oder letztere hinter ersteren unverhältnissmässig zurücktreten lassen möchten. Im Gegentheil: wir sind gesonnen, beide Begriffe neben einander gleich stark zu berücksichtigen. So mindert sich auch etwas die Härte oder Grausamkeit, von der im vorigen Paragraphen[2]) die Rede war. Wir mögen dem Menschen nicht zumuthen, in einer Welt der überwie-

[1]) Vgl. o. S. 17 f.
[2]) S. 197.

genden Selbstsucht und Bosheit nur Pflichten und Opfer auf sich zu nehmen: wir wollen auch auf seine Rechte und Befugnisse halten. Aber allerdings: ganz ohne entsagungs- und arbeitsvolle Übernahmen kann es auch in unserer Moral nicht abgehen; auch sie muss unter Umständen die Forderung stellen, aus sittlichen Gründen nicht bloss diese oder jene Lust, sondern sogar die Grundbedingung alles Genusses, das Leben selbst, zu opfern. Nicht umsonst haben wir die Coincidenz des Sittlichguten mit dem Kluggerechneten abgelehnt.

Bei welcher Position denn freilich vorläufig die Schwierigkeit stehen bleibt, welches wohl die verpflichtende Kraft und der verbindende Grund sein möchten, die uns mit Aussicht auf Erfolg Zumuthungen stellen dürfen, welche über das, was unser persönliches Interesse erheischt, nicht bloss hinauslangen, sondern demselben oft schnurstracks entgegenlaufen.

Zweiter Abschnitt: Die positivistische Ethik.

Erstens: Die Grundlegung.

20. Der sociale Ursprung der Moral und des Rechts. Das höchste Gut.

Wir sind durch unsere bisherigen Kritiken und Deductionen in eine Position gleichsam hineingedrängt, von der wir nur wünschen können, dass sie sich als eine allseitig befriedigende erweise. Wir würden sonst wirklich nicht wissen, wohin wir mit der Begründung der Moral uns noch flüchten sollten.

Einer absoluten Umbildung oder Verleugnung der traditionellen Grundanschauungen völlig abgeneigt, suchen wir den Grund von Pflichten, die nicht bloss Befriedigungen unserer natürlichen Begierden oder wohlverstandenen Interessen sind. Die in gleicher Absicht von Platonikern beliebte Eröffnung eines jenseitigen Lebens, ebenso wie die Kantische

Erweiterung über alle Vernunftwesen[1]) lehnten wir, auf das Irdische und Menschliche uns beschränkend, ab. Die Ableitung der Pflicht aus Willkürbestimmungen übermächtiger Gewalten erschien uns als eine völlig ungenügende Begründung. Der Ascetismus, die Verurtheilung der Lust als solcher, war uns so absurd, wie sie es Bentham war. Die platonisirende Bemühung, die Lust durch lustfremde — heteronome oder autonome — Ideen zu reguliren, ergab uns auch kein Resultat. Wir fanden uns aus dem Reiche der Ideen in den Kreis der Gefühle, Bedürfnisse, Begierden und Interessen geworfen. Wenn nun die eigenen Begierden und Bedürfnisse die Moral, wie wir sie im Sinne der Vergangenheit verstehen, nicht hervorzutreiben vermögen, so scheint nichts weiter übrig zu bleiben, als ihren Ursprung und Grund in den Bedürfnissen und Ansprüchen der Menschen ausser uns zu suchen. Das ist die Position, in die wir uns selbst hinein disputirt zu haben scheinen. Es ist klar, dass wenn sie die einzig haltbare sein sollte, die Moral ursprünglich h e t e r o n o m wäre: die etwaige Übereinstimmung des eigenen mit dem fremden Willen wäre eine zufällige oder erworbene.

Von vornherein kann ein äusseres Zeichen für diese Aussicht günstig einnehmen. Von jeher haben unter den natürlichen Trieben die sympathischen als der Sittlichkeit näher stehend gegolten, als die idiopathischen; selbst Kant, „pathologischen“ Regungen im Allgemeinen rationalistisch abgeneigt, sieht im Mitgefühl „eine der Moralität sehr diensame Anlage“[2]). Man möchte vermuthen, dass diese Bevorzugung daher kommt, weil Sympathie den Andern nützlicher ist als Egoismus.

Aber sofort meldet sich auch eine conträre Gedankenreihe. Wenn, wird man denken, unsere eigene Scheu vor Unlust und unsere Begierde nach Bedürfnissbefriedigung und Lust zu jener feierlichen Werthbelegung, welche wir

---

1) Vgl. o. S. 165.

2) WW. IX, 300.

den moralischen Gütern zukommen lassen, auf keine Weise führt: worin kann der Vorrang derselben Strebungen bei Andern, worin kann er vor Allem für uns bestehen? Was kann mich bestimmen, ihnen eine soviel höhere Dignität beizulegen, dass ich mich veranlasst finde, wie einem erhabenen: Du sollst! gehorsamend, meine Lustbegier ihnen zu Liebe einzuschränken, mich zu resigniren, ja unter Umständen mich selbst zu opfern? So gefasst, kommt der neue Gedanke wie eine Absurdität heraus, die als solche jeden Vergleich mit derjenigen, die wir im Ascetismus verwarfen, aushalten kann. Man möchte glauben, dass die Vertreter des wohlverstandenen Interesses zum Theil durch diese Thorheit abgeschreckt worden sind. Sie ist die Vollendung jenes Widersinns, den unter Andern z. B. Schleiermacher in dem Verhalten des Sympathischen und Wohlwollenden herausgestellt hat, der fortwährend Andern nachläuft, um ihnen diejenigen Begierden zu befriedigen, die er bei sich selbst unterdrückt, und ihnen Genüsse zu praesentiren, die er sich selbst glaubt versagen zu müssen: das mag jenen Andern angenehm genug sein; was aber der unbetheiligte Dritte daran loben soll, scheint nicht abzusehen.

Gleichwohl kann es gar kein Zweifel sein, dass der historische Ursprung unserer positiven Pflichten wirklich in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung liegt.

Wie aber auch andererseits, dass der Werth derselben nicht sowohl in jenen Ansprüchen als solchen, und sollten sie etwa auch noch so willkürlich und zufällig sein, besteht; er ruht auch nicht auf den einzelnen Personen, welche sich an ihrer Geltendmachung betheiligen, — sie haben ja als solche allerdings keinen wesentlich anderen Preis, als wir selbst —: aber er liegt in den objectiven Gütern, welche sie, und zwar nicht isolirt für sich, sondern, mit unsern Ansprüchen in ein angemessenes Gleichgewicht gesetzt, hervortreiben und zur Entwickelung bringen. Die objectiven Güter sind es, welche unsern Pflichten (wie unsern Rechten) ihren objectiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Werth verleihen. Ich verstehe aber unter objectiven Gütern

solche, welche bei objectiver Beurtheilung, d. h. bei möglichster Entäusserung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blicks auf das wohlverstandene Gesammtinteresse einer grösseren Menge fühlender Wesen als werthvoll erscheinen. Als solche objectiven Güter können beispielsweise vorläufig gelten: die Sicherheit des Arbeitsgewinns, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Culturfortschritt u. s. w.

Ehe ich diesen — wie ich vielleicht werthschätzend hinzufügen darf — sehr einfachen Gedanken in seine Folgen ausbreite, halte ich es für passend, sofort noch ganz besonders darauf hinzuweisen, dass er nicht bloss unsere Pflichten, sondern dass er auch unsere Rechte, dass er beide zugleich, dass er sie als eine unauflösbar verknüpfte Einheit begründet: darin von aller platonisirenden Moral[1]) — die Kantische ausgenommen[2]) — sich ebenso markirt unterscheidend, wie dass er an die Stelle einer Ableitung aus Ideen, die Ableitung aus Bedürfnissen und Interessen setzt.

Es kann und soll ja nicht geleugnet werden, dass die platonische Bevorzugung der Pflichten vor den Rechten — die schliesslich bis zur Ascetik emporsteigt — bei der grösseren natürlichen Schwierigkeit, Pflichten als Rechte auszuüben — wie ja auch sympathische Triebe seltener und schwächer sind, als selbstische — paedagogisch ebenso gut ihre Bedeutung hat und behalten muss, wie wenn man Sympathie vor Selbstsucht empfiehlt. Aber vor dem Forum der Wissenschaft muss abseits aller derartigen Nützlich-

[1]) Vgl. o. S. 63, 81 Anm. 2, 89 f., 131.

[2]) welche im Gegentheil in ihrer Beziehung aller Maximen auf die Würde der menschlichen Gattung (vgl. o. S. 136 ff.) ein mächtiges, ja forcirtes Motiv enthält, die persönlichen Rechte nicht verkümmern zu lassen. Sätze wie: „Lasst Euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten! Wer sich zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird (Tugendl., a. a. O. IX, 291 ff.); schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen ist Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (a. a. O. S. 323), sind Ausflüsse dieses Princips.

keiten der objective Werth der Sache ins Auge gefasst werden. Und in Zeiten, welchen nachhaltige Predigten in platonisirender und ascetischer Richtung das Rechtsbewusstsein allzusehr verkümmert haben, kann es gelegentlich auch praktisch werden, zum rücksichtslosen Kampf ums Recht anzufeuern. —

Alle Pflichten und Rechte sind Ausflüsse socialer Ordnungen. Es kommt darauf an, den inneren Grund zu erkennen, weshalb man ihnen objectiven Werth zusprechen kann.

Von Natur, ursprünglich, autonom erkennt Niemand Ordnungen über sich an; er vindicirt sich ein „Recht" auf Alles. Wenn er Andere neben sich duldet und geniessen lässt, so geschieht es aus freier Sympathie und Gutwilligkeit. Erst der kräftige, nachhaltige, drohende Anspruch Anderer und die aus dem Widerstreit der Ansprüche sich entwickelnde Feindseligkeit — der Urkrieg (Aller mit Allen) — schafft Ordnungen: die sich durch historische Processe, durch immer wieder hervorbrechende Zwistigkeiten und erneute Regelungen in diejenigen Einrichtungen, Sitten und Gesetze fortentwickelt haben, durch welche jetzt überall auf der Erde die Willkür sich gebunden findet. Dieselben sind — kurz gesagt — die Resultante der theils zusammenstimmenden, theils einander widerstrebenden Ansprüche und der hinter diesen stehenden, theils aus der Vergangenheit fortwirkenden, theils immer neu sich bildenden gesellschaftlichen Kräfte.

Fragt man nach ihrem objectiven Werth, so kann derselbe natürlich in demjenigen nicht gefunden werden, was blosser Kräfteüberschuss als seinen Willen, sein Interesse oder seine Laune in ihnen ausprägte. Das sicherste Merkmal des Objectiven in der Praxis ist die Erhabenheit über Gewalt und Willkür. Gewalt aber spielt, wie es scheint, in allen normativen Bestimmungen über Menschen eine grosse Rolle: Gewalt übermächtiger Einzelner über andere Einzelne, Gewalt von Majoritäten über Minoritäten. Niemand kann Einschränkungen seiner Freiheit, die er als nur von der Übermacht (oder Hinterlist) ihm auferlegt fühlt, als

Pflichten respectiren, über welche er nicht ein natürliches Recht behielte, wenn es ihm beliebt und sobald er kann, wieder hinauszutreten.

Aber was Gewalt in's Leben führte, wird nicht dauernd als so geartet und solcher Herkunft im Bewusstsein behalten. Die erzwungene Unterwerfung geht — durch complicirte historische und psychologische Processe, die ich anderswo[1]) weitläufiger analysirt habe — nachweisbar allmählich in mehr oder weniger freie Anerkennung über.

Man vergisst den gewaltthätigen Ursprung der Ordnungen und Auflagen; man gewöhnt sich an sie; die zuwachsenden Generationen finden sie schon vor; sie äussern wohlthätige Wirkungen; die Opfer, die sie fordern, werden durch die Sicherheit, die mir dafür gegen Andere gewährt wird, mehr als aufgewogen; es wäre precär, an diesen Ordnungen zu rütteln. Aus sclavischer Furcht vor brutaler Kraft entwickelt sich der Respect. Ich weiss auch jetzt, dass eine übermächtige Gewalt hinter dem: Du sollst! steht; aber es ist mir von Jugend an wie selbstverständlich entgegengetreten; ich habe mich in diese Forderung hineingelebt, habe sie zum Theil für mich, zum Theil für meine Freunde, zum Theil für die Wohlfahrt des Ganzen schätzen gelernt. Ich gehorche nicht aus Furcht, sondern mit demjenigen Maasse von Achtung oder Liebe, das der Art meiner Erziehung, der Fähigkeit, die inneren Zusammenhänge zu durchschauen, und den Befriedigungen entspricht, welche meine egoistischen, sympathischen und socialen Neigungen durch sie erfahren.

Es ist klar, dass eine so begründete Zustimmung gesellschaftlichen Ordnungen doch nur einen annähernd objectiven Werth zu erbringen vermag. Besser, scheint es, würde die Sache liegen, wenn anstatt blinder Instincte und Gewöhnungen freier Entschluss Aller die Zustimmung hervortriebe; wenn die gesellschaftliche Ordnung unter der Idee eines ursprünglichen Vertrages, eines freien Compro-

---

[1]) Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 178 ff.

misses der verschiedenen Interessen gefasst werden könnte. Aber auch solche gegenseitige Einstimmigkeit kann nicht für zureichend erachtet werden, das zu begründen, was wir suchen. Die Zustimmenden können zum Theil einsichtsbeschränkt sein und wider das eigene Interesse Concessionen machen: es ist nicht abzusehen, aus welchem Grunde sie Etwas aufgeben sollen, das zu halten sie doch die Kraft hätten; und warum sie, wenn sie ungezwungen und entgeltlos Etwas drangeben, nicht gutmüthig den Andern noch mehr zugestehen; und endlich was dergleichen Zugeständnisse überhaupt für einen Werth haben möchten.

Man könnte glauben, dem Übelstande würde endgiltig abgeholfen, wenn alle Betheiligten in der socialen Ordnung ihren Vortheil, ihre volle egoistische Befriedigung finden: aber damit geriethen wir auf Lebensformen, in welchen — abgesehen von ihrem völlig utopischen Charakter — Alles auf die von uns abgewiesene Coincidenz der Pflicht mit dem eigenen Interesse gestellt wäre. Wir kämen nicht zu Pflichten, die — wie wir sie suchen — auch dann noch Werth haben, wenn sie unsern Interessen zuwiderlaufen und uns Opfer auferlegen.

Sobald man die gesellschaftlichen Ordnungen ausschliesslich unter dem Gesichtspunkt der Einzelansprüche und Einzelconcessionen, sowie des Nutzens, den ihre concreten und speziellen Bestimmungen für die Einzelnen haben, fasst, kommt man in der Ergründung ihres objectiven Werthes nicht von der Stelle. Man kommt immer nur zu abgezählten Zustimmungen, die selbst in ihrer weitest reichenden Form kein absolut allgemeines Urtheil, und nur zu Interessenerwägungen, die keine Pflicht begründen. Man muss zur Grundlegung an die Stelle der distributiv allgemeinen Zustimmung die collectiv allgemeine und an die Stelle des Beifalls zu den Einzelpositionen die fundamentale Zustimmung zu der Aufstellung von Ordnungen überhaupt setzen.

Ich versuche diese beiden Punkte zu erläutern. Freie Associationen und Kaufgeschäfte mag man als Ergebnisse gegeneinander sich setzender Forderungen und Bewilligungen

Einzelner fassen; aber Sitten- und Rechtsorganismen müssen anders angesehen werden. Wenn gekauft und verkauft und eine Actiengesellschaft gebildet wird, da concedirt nur der Dumme oder Gutmüthige oder Grossherzige mehr als sein recht verstandenes materielles Interesse zulässt; jeder Andere wahrt sein Urrecht, so wenig als möglich zu geben und so viel als möglich zu erlangen; und er ist von Seiten des Geschäfts zu nichts Weiterem verpflichtet. Wenn hier gar keine, aber in dem gesellschaftlichen Zusammenleben, wie es Gesetze und Sitten reguliren, überall Pflichten heraustreten, so ist das ein beherzigenswerther Fingerzeig, Rechtsgemeinschaften und ihre Normen anders zu fassen, wie als Ergebnisse geschäftlicher Schachzüge. Mag es selbst auch geschehen, dass Gesetze Verträgen und Compromissen oder dynamischen Machtproben ihr Dasein verdanken: sobald sie erst einmal da sind, functioniren sie nicht mehr als Ansprüche Einzelner gegen Einzelne, sondern als über allen Einzelnen stehende sociale Gewalten, die Allen Pflichten auferlegen. Factisch befindet sich in keiner rechtlich und sittlich organisirten Gemeinschaft irgend Eine Person, die sich noch wie im Urzustand Alles erlauben zu dürfen glauben könnte, die nicht irgendwie jene Gewalten auch respectiren müsste. Die Verehrung, die man ihnen beweist, ist nicht ein sinnlos blöder oder gewaltsam abgeängsteter Respect vor andern Menschen, die im Grund und Wesen nicht besser und berechtigter sind als wir: sondern eine Verehrung vor Etwas, was über jenen steht, wie über uns.

Ferner: Wie viel Nutzen oder Schaden, Beifälliges oder Missfälliges der Einzelne in vorliegenden concreten gesellschaftlichen Ordnungen finden mag: dass überhaupt Ordnungen seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und ein fruchtbares Zusammenarbeiten möglich machen: das kann als der gemeinsame Wunsch Aller hingestellt werden. Der Gegenstand dieses Wunsches ist von wahrhaft objectivem Werth. Das Objective liegt darin, dass diese Ordnungen nicht geschätzt werden von

Seiten dessen, was sie einer zufälligen Gelegenheit, einem vorübergehenden Moment, einem eigenartigen Bedürfniss Nützliches bieten, sondern mit Rücksicht auf das, was sie abseits individueller Zufälligkeiten, voraussehbarer Maassen ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen.

Die Anerkennung dieses objectiven Werthes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes; die Ueberzeugung davon ist eine unumgängliche Errungenschaft der Erfahrung; kein Irrthum, keine Verblendung, sondern eine völlig gesicherte Wahrheit, die, einmal zum Leben gekommen, wie eine unwiderstehliche Macht und doch ohne äussere Gewalt sich über uns Alle hinfortwälzt.

Wenn der Einzelne vielleicht auch fortfährt, für sich selbst jede offen gelassene Gelegenheit zu benutzen, die ihm auferlegten Beschränkungen im vermeintlichen oder wohlverstandenen Eigeninteresse zu durchbrechen: dass er jemals wünschen sollte, alle Ordnungen umzustossen, das darf man nicht erwarten. Da er das Fortbestehen sogar der jetzt herrschenden nach der Seite der Andern hin an all denjenigen Stellen wünschen muss, wo sie ihn vor den Willkürlichkeiten jener sicher stellen, da er es auch wünschen muss, wenn er absolut egoistisch ist, ja dann am meisten, so trägt schliesslich auch die äusserste Selbstsucht dazu bei, die Sitten und Gesetze bei Kraft zu erhalten. Und wo sie generell zu meinem Nachtheil entscheiden und ich andere Regeln wünsche, da gibt es immer Andere, denen die herrschenden sei es aus egoistischen, sei es aus höheren (bewussten oder ihres letzten Grundes unbewussten) Interessen werthvoll sind, und die allen offenen und versteckten Angriffen kräftig entgegenstreben. Und wenn endlich die Mängel überlieferter Gewohnheiten, Anschauungen und Gesetze so umfassend gefühlt werden, dass sie allmählich oder auf Einen Schlag den zähen Widerstand der conservativen Selbstsucht oder Anhänglichkeit durchbrechen: so handelt es sich niemals um die Wiederherstel-

lung des Urkriegs und der Anarchie, sondern um Durchsetzung neuer, (wirklich oder vermeintlich) besserer Normen.

Da bei diesen Neuordnungen immer Macht- und Interessenverhältnisse mitspielen werden, so werden sie immer Bevorzugungen Einzelner auf Kosten Anderer enthalten: aber keine zufällige Benachtheiligung kann die Überzeugung vertilgen, dass überhaupt gewisse Gebiete des Lebens der sich selbst überlassenen Freiheit durch allgemein verbindliche Bestimmungen enthoben werden müssen. Jede gesetzliche Ordnung ist dem rohen Urzustande gegenüber ein Fortschritt, ein objectiver Werthzuwuchs; derselbe besteht in der allgemein und collectiv gesteigerten Möglichkeit, sich wohl zu fühlen und glücklich zu sein.

Innerhalb dieses Rahmens ergibt sich auch für graduelle Werthbestimmungen ein zureichender Massstab. Concrete und positive Normen sind für mich um so werthvoller, je mehr sie bei einem Überschlag über das Ganze des Lebens nach praktischen Wahrscheinlichkeiten mir mehr Vortheil und Genuss versprechen; zufällige Conjuncturen und temporäre Interessen können dabei nicht in Rechnung kommen; alle Werthschätzungen dieser Art müssen den Menschen nach seiner typischen Lebensstellung und auf Grund regulärer Umstände und wahrscheinlicher Erwartungen voraussetzen.

Da die Normen letzten Grundes nichts weiter sind, als Ausflüsse der gesellschaftlichen Ökonomie des Glücks, so sind sie für die ganze Gesellschaft um so werthvoller, je mehr sie dem Collectivum — wiederum bei einem Wahrscheinlichkeitsansatz für die absehbare Regel der Fälle — im Totalüberschlag wirklich mehr Glückseligkeit, d. h. einen grösseren Überschuss von Lust über Unlust in Aussicht stellen. —

Auf dem Boden der allgemeinen Anerkennung des objectiven Werthes socialer Ordnungen modificiren sich die Urrechte des Individuums in bedeutsamer Weise. Jedes Individuum behält — in der Idee — freilich das Recht, denjenigen Collectivbestimmungen, welche es — im Ganzen

— schlechter stellen, als es wahrscheinlicher Weise ausserhalb aller socialen Ordnung stehen würde, weil für dasselbe unterwerthig, seine Zustimmung und seinen Gehorsam absolut zu versagen: es behält dasselbe Recht jeder Neuordnung gegenüber, welche seine Glückseligkeitsaussichten im Allgemeinen herabmindert. Es behält ferner das Recht, zu fordern, dass die gesellschaftlichen Ordnungen es seiner gesellschaftlichen Leistung proportional belohnen, und, in soweit es nicht geschieht, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Wenn es und soweit es dieses sein Recht nicht geltend macht, unterwirft es sich gutherzig oder aus höheren Rücksichten oder widerwillig mit dem Bewusstsein seiner Ohnmacht der Gewalt[1]).

Das Individuum hat aber nicht mehr das Recht — auch idealiter nicht —, von denjenigen Zustimmungen, die es einsichtsvoll und frei mit Rücksicht auf die Gesammtlage seines Lebens prinzipiell gemacht hat[2]), in dem Augenblick wieder zurückzutreten, wo zufällige Gelegenheiten es ihm wünschenswerth erscheinen lassen, seine frühere Position, etwa gar die ursprüngliche Freiheit und das Urrecht auf Alles zurückzubekommen, um wohl gar auf dem Boden der socialen Vergünstigungen selbst im Moment und im Einzelnen noch mehr zu lucriren, als es im Allgemeinen erwarten darf. Solches Verhalten würde die Möglichkeit socialer Ordnungen überhaupt aufheben.

Mit Recht wirft das Interesse aller andern Theilhaber der Gesellschaft an der Fortdauer der Ordnung den Fun-

---

[1]) Vgl. o. S. 213.

[2]) Die naheliegende Ausdehnung der obigen Formulirung auf die Fälle, wo launischer, bornirter oder böswilliger Eigensinn des Individuums in eine auch für es selbst im Allgemeinen vortheilhaftere Ordnung hineingezwungen werden musste, mag wenigstens beiläufig erwähnt werden. Solcher Zwang ist objective im Recht: man kann unmöglich den letzten Grund des Rechts in dem blossen „Willen", und wäre er auch noch so steif und dumm, finden wollen. Wie schwer es auch sein mag, objectiven Nutzen, universalen Lustüberschuss als solchen zu erkennen und auszuweisen: nur er berechtigt, nur er schafft (ideales) Recht, nicht der blosse Wille.

damentalbeifall des Individuums diesem selbst als Pflicht entgegen. Je wichtiger diese Pflicht für den Fortbestand der im Allgemeinen zugestandenen Ordnung oder gar aller Ordnung überhaupt ist und je freier und einsichtiger das Individuum seine prinzipielle Zústimmung gab: mit um so berechtigterem Ernst. —

Ist man erst so weit, so ist das Wesentlichste gethan, um den Weg zu öffnen, auf welchem nicht bloss dasjenige Maximum zu gewinnen ist, welches man als das höchste objective Gut, so zu sagen als die aus dem Himmel auf die Erde und in den Verkehr und die Geschichte der Menschen herabgestiegene Idee des Guten betrachten kann, sondern auf dem man auch zu derjenigen Gestaltung der Pflichten und Rechte gelangen kann, welche dieser Idee des Guten am zweckmässigsten, in idealster Weise zu dienen im Stande ist.

Ein Gut ist Jedem in jedem Moment dasjenige, d. h. es erscheint ihm momentan als ein solches, was ihm Lust bereitet, ein Bedürfniss befriedigt und von Schmerzen befreit; und jede Unlust, jeder Schmerz ist ihm ein Übel. Aber bei der Continuität des Bewusstseins kann kein Individuum bei Werthungen für den Moment stehen bleiben. Höheren Werth als die augenblickliche Schmerzlosigkeit oder Lust hat für dasselbe der Lustüberschuss über den Schmerz während eines ganzen Lebens. Das höchste Gut vom Standpunkt des Einzelnen ist dasjenige Leben, resp. derjenige dauernde Zustand, in welchem derselbe den höchsterreichbaren Grad von Befriedigung empfinden würde. Es ist nicht nothwendig, dass das Individuum selbst wisse, was in Wirklichkeit diese Befriedigung bringen könne; jedenfalls ist nur das letztere das objectiv höchste Gut für das Individuum.

Das höchste Gut vom Standpunkt jeder gegebenen Gesellschaft ist dasjenige Leben, worin diese Gesellschaft als Ganzes ihre höchste Befriedigung finden würde. Auch sie kann sich in ihren Ansichten darüber täuschen. Nur dasjenige Leben, was wirklich den höchsten Lustüberschuss enthält, ist das objectiv höchste gesellschaftliche Gut.

Das höchste objective Gut ist universalen Charakters. Es besteht in dem höchsterreichbaren Überschuss von Lust über Unlust oder von „Glückseligkeit" für die ganze Menschheit (oder sogar für alle fühlenden Wesen zusammen). Was davon durch Willensanstrengung von Menschen (durch „Arbeit") erreichbar ist, ist aller sittlichen Aufgaben letztes Ziel, das Ideal der Cultur.

Nicht bloss Schmerzlosigkeit, Lust und Glückseligkeit haben als Güter zu gelten, sondern auch alle wirklichen oder vermeintlichen Mittel dazu. Am wichtigsten sind diejenigen Mittel, welche dem Culturstreben der Menschheit dienen, d. h. welche im Stande sind, einen Überschuss von Lust über Unlust in das Ganze zu bringen. Jedes Zeitalter kann nur für absehbare Zeiten und auf Grund seiner — jederzeit beschränkten und dem Irrthum ausgesetzten — Einsicht in die Folgezusammenhänge die erforderlichen Schätzungen vollziehen.

Alle mittelbaren Güter sind Genussmittel oder Arbeitsmittel. Beide Classen erstellt zum Theil der Naturlauf, zum Theil sind sie von menschlicher Arbeit abhängig. Letztere nennen wir, soweit sie eine gewisse Dauer haben und dem Culturideal zu dienen scheinen, Culturgüter. Die durch die Arbeit der Vergangenheit aufgespeicherten Genuss- und Arbeitsmittel (oder Culturgüter) sind die Kapitalien der Menschheit. Jedes Zeitalter hat die sittliche Aufgabe, diesen Kapitalfonds nicht bloss zu erhalten, sondern auch zu vermehren.

Die Kapitalien sind theils materieller Art — Mobilien oder Immobilien, mehr oder weniger leicht nach dem allgemeinen Werthmesser, dem Gelde, abschätzbar — theils intellektueller und moralischer Art, oft gar nicht nach Geldwerth zu bemessen.

Die hervorragendsten moralischen Kapitalien sind die gültigen Rechtsordnungen und sittlichen Anschauungen. Sie beziehen sich auf das Wohl und Wehe solidarisch sich fühlender Gruppen. Sie haben als Mittel, den Lustüberschuss im Ganzen und im Durchschnitt auch für jeden Ein-

zelnen höher zu treiben, als es durch isolirte Arbeit möglich wäre, objectiven Werth. Obwohl sie nie der reine Ausdruck sittlicher, d. h. den objectiven (wahren) Culturwerthen zugewandter Bestrebungen sind, obwohl sie mancherlei Niederschläge blosser Willkür und Gewalt beherbergen, so stellen sie doch andererseits zu einem grösseren oder geringeren Bruchtheile den wirklichen Versuch dar, wenigstens auf den wichtigeren Lebensgebieten durch feste Bestimmungen das Reich der zulässigen Freiheiten und der nothwendigen Aufgaben im Interesse des Collectivnutzens der bezüglichen Gesellschaft abzugrenzen. Sie sind um so werthvoller, als sie den Theilnehmern für das Ganze des Lebens im Durchschnitt ein höheres Maass von Glückseligkeit in begründete Aussicht stellen. Es ist Sache der sozialpolitischen Technik, die Rechts- und Pflichtabgrenzungen, die zur Erhöhung des commune bonum nöthig sind, immer sicherer an's Licht und in Vollzug zu bringen. Je weitere Kreise sich zur wohlorganisirten Cooperation zusammenschliessen und sich solidarisch fühlen: um so höher die durchschnittliche Aussicht auf Glückssteigerung für die Einzelnen. Die höchste Verbindung dieser Art wäre die der ganzen im Frieden geeinigten Menschheit (und der zu ihrem Dienst geschulten und gezüchteten Thiere). Sie würde durch sociale Organisation das universale bonum, die gesichert fortschreitende Eudaemonie des Ganzen herauszuarbeiten haben.

Jeder Mensch hat das Recht, zu erwarten, innerhalb des gesellschaftlichen Verbandes im Ganzen seiner gesellschaftlichen Leistung entsprechend belohnt zu werden; er würde auch in jener idealen Friedensgemeinschaft alles Lebendigen diesen Anspruch erheben dürfen. Aber er kann auch zu Vortheil des Ganzen grosssinnig darauf Verzicht thun. Ja man wird es von seiner sittlichen Gesinnung erwarten, dass er überall da Verzicht leiste und sich jede für ihn unterwerthige Pflichtübertragung gefallen lasse, wo die Gesellschaft im Allgemeinen und im Einzelnen zu ihrer Erhaltung und Förderung solcher Entsagungen be-

darf. Sie wären, weil nutzbringend, nicht ascetisch. Wer, auf sein „Recht“ sich steifend, sie nicht leisten wollte, würde geringer Sympathie sich erfreuen und darum factisch auch schwerlich sein Widerstreben als „Recht“ anerkannt sehen und durchsetzen können. Es dürfte übrigens zu erwarten sein, dass solche Zumuthungen in der abschliessenden, idealen Rechts- und Sittenordnung sehr viel sparsamer auftreten würden, als selbst in den bis jetzt vollkommensten positiven Gebilden dieser Art, welche alle mehr oder weniger nicht bloss um des commune bonum, sondern auch um des Interesses der Privilegirten und Machtüberlegenen willen gesetzliche Forderungen auf unvergoltene Entsagung sehr reichhaltig stellen.

Rechts- und Moraltheorien, welche praktische Nutzbarkeit dem theoretischen Abschluss vorziehen, brauchen daher Ausflüge in's Unabsehbare, wie sie eben, um die Prinzipien sicher zu stellen, versucht wurden, nicht mitzumachen. Sie können sich dabei begnügen, den historisch gewordenen positiven Rechten und Pflichten gegenüber den reformistischen Drang zu wecken und zu kräftigen, alle Verkümmerungen der Glückseligkeit, die aus der blossen Gewalt und Willkür stammen, schrittweise zu beseitigen, um Pflichtgebote und Rechtssicherungen zu gewinnen, die im Stande sind, von den jeweiligen Centralpunkten aus nach Abstufungen der Solidarität so vielen Menschen als jetzt schon möglich eine möglichst gerecht vertheilte, möglichst ungetrübte Glückseligkeit zu verschaffen.

Wo liegt also der Quell und Ursprung unserer moralischen Urtheile? Er liegt nicht im Himmel, sondern auf der Erde; er liegt nicht in der Natur der Dinge, sondern im Bewusstsein, in den Gefühlen der Menschheit. Die Moral ist nicht theonom, sondern anthroponom. Alle moralischen Anmuthungen sind Erzeugnisse des menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie sind in dieser Beziehung nicht wesentlich anders geartet als Rechtssätze und Criminalstrafen. Hinter allen stehen letzten Grundes nicht abstracte Gedanken, angeborene Ideen, lustfremde Normen, sondern

Bedürfnisse und Erfahrungen. Sie sind in ihrer positiven Form nicht frei von Willkür, Beschränktheit, Irrthum und Vergewaltigung. Es ist Sache der historischen Entwickelung, den Sinn für das allgemein Wohlthätige und die Einsicht in die besten Mittel so zu vervollkommnen, dass der Leiden immer weniger und die Lebensfreuden immer grösser werden. Die moralischen Regeln sind nur ein Theil dieser Mittel, diejenigen Werthe betreffend, welche durch menschlichen Willen, durch menschliche Arbeit zu erstellen sind. Diese Vorschriften sind vom Standpunkt der Gesellschaft autonom, vom Standpunkte des Individuums heteronom, obwohl jeder Einzelne an ihrer Ausbildung und fortschreitenden Verbesserung Antheil hat, und Erziehung es dahin bringen kann, dass er nichts Anderes mehr wollen mag, als was sie auflegen. Er kann als ganzer Mensch die Autonomie erwerben, die Andere gewissen höheren Vermögen in ihm als ursprüngliche Qualität zuschreiben.

Es gibt über allen Wandlungen der Meinung eine absolute Moral: aber sie ist nur ein Ideal. Und sie drückt in ihrer allgemeinsten Gestalt nur ein formales Verhältniss aus: das Verhältniss von Gesinnungen und Handlungen zu dem höchsterreichbaren Gesammtwohl. Welcher Art diese Gesinnungen und Handlungen in concreto sein müssen, hängt von der jedesmaligen natürlichen und historischen Stellung der Gesellschaft und der Individuen in ihr ab. Soweit in dieser Stellung und in diesem Verhältniss durchgehend gleiche Züge sich finden, gerade soweit hat die absolute Moral Aussicht, constant zu sein. In allem Übrigen muss sie mehr oder weniger variabel sich zeigen, wechselnd nach Orten, Zeiten, Umständen und Möglichkeiten.

Die factischen, positiven, zu einer gegebenen Zeit herrschenden Anschauungen und Sitten zeigen den in der Sache nothwendig begründeten Wechsel noch mit mancherlei Zufälligkeiten und Irrationalitäten complicirt. In der Geschichte bleibt in Folge des natürlichen Beharrungsvermögens, was früher Wohlthat war, noch lange Zeit bestehen, auch wenn es längst zur Plage ausgewachsen ist.

Und immer wieder spielen Selbstsuchten und Launen der Macht und Irrthümer und Fehlgriffe der Verblendung eine Rolle: und diese Potenzen sind von unerschöpflicher Variabilität.

Doch lässt sich erwarten, dass, wie in aller Praxis, das wirklich Zuträgliche fortschreitend eine immer intensivere Anziehungskraft ausüben werde, als das Willkürliche und Vermeintliche, sowie dass die socialen Impulse sich immer kräftiger erweisen werden, als individueller und eigenwilliger Machttrotz.

21. Einwände.

Da wir von vornherein bestrebt waren, einen Standpunkt zu gewinnen, auf welchem die Grundgedanken der bisherigen Moral nicht beseitigt zu werden brauchten: so haben wir eine gar nicht abzuweisende Verpflichtung, naheliegenden Einwänden, die verwandten Ansichten von dieser Seite gemacht sind und den unsrigen gemacht werden können, zu begegnen. Wie wir andererseits auch berechtigt und aufgefordert sind, diejenigen Übereinstimmungen, Empfehlungen und Annäherungen an den gewonnenen Standpunkt heranzuholen, welche in Anschauungen sich darbieten, die auf dem Boden der traditionellen Moral entwickelt worden sind.

Es ist ein Vorwurf, welcher gegen Bentham'sche Formulirungen erhoben worden ist[1]), der aber in demselben Maasse auch unsere Aufstellungen treffen müsste, dass nämlich die Rücksicht auf eudaemonistische Zwecke die für alle Moralität unumgängliche Ausbildung habitueller Dispositionen und zuverlässiger Characterformen hindere; sie bevorzuge Handlungen vor Gesinnungen und

[1]) Vgl. Mackintosh, Dissertation on the progress of ethical philosophy [4], p. 201 f. — Hierher gehört auch Kant's Einwand (Kr. d. pr. V., a. a. O. VIII, 149), dass, da die Erkenntniss der allgemeinen Glückseligkeit auf lauter Erfahrungsdatis beruhe und die Urtheile darüber vielspältig und veränderlich seien, bei diesem Principe diejenige Universalität und objective Nothwendigkeit nicht herauskomme, welche das Characteristicum moralischer wie aller Gesetze sei.

bleibe in ewig fluctuirender Casuistik stecken, wonach man wohl gar — um vermeintlich guter Zwecke willen — etwa wie Sand oder die russischen Nihilisten selbst vor Meuchelmord nicht zurückzuschrecken brauche.

Indessen schwerlich führt das Benthamsche oder unser Prinzip diese Gefahren herauf. Lassen wir indessen Bentham hier[1]) aus dem Spiel und reden wir für uns! Wir beanspruchen schlechterdings nicht, die Erfahrung und Weisheit der ganzen Vergangenheit dermassen zu überholen, dass wir die Nothwendigkeit beseitigen sollten, dem klügelnden Gutdünken der Einzelnen allgemeine Gesetze[2]) und ver-

[1]) Vgl. o. S. 189ff.

[2]) die freilich nicht mit Kant in derjenigen (absoluten) Universalität gedacht werden dürfen, welche sie für „alle vernünftigen Wesen" verbindlich macht und von „Erfahrungsdatis" zu abstrahiren gestattet. Was er (a. a. O.) perhorrescirte: „generelle Regeln, die im Durchschnitt zutreffen", allerdings nicht solche, die „von jedes seiner Meinung", sondern die von dem Collectivbewusstsein der Gesellschaft und ihrer competenten Leiter abhängen, und die zugleich stufenweise zu derjenigen Allgemeinheit sich ausweiten lassen, welche alle Menschen und alle Zeiten ihrer Geschichte umspannt: solche Regeln sind die moralischen Gesetze wirklich. Ihre jedesmalige objective Allgemeinverbindlichkeit geht soweit, als die Einsicht in die Zusammenhänge der Erfahrungsdata sie zulässt. Es ist Kants wissenschaftliche Beschränktheit, in Beziehung auf das „Factum", das für uns so „unleugbar" ist, wie für ihn (a. a. O. S. 143), dass wir uns nämlich unter Gesetzen wissen, die unserm individuellen Glückseligkeitstriebe kategorische Imperative entgegenwerfen, nicht das Bedürfniss empfunden zu haben, die dahinter stehenden psychologischen und historischen Processe und Motive aufzusuchen. Jenes Factum ist ihm von vornherein „ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt unerklärliches". (Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 157; vgl. S. 161; oben S. 167). Seine Analysis „des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit" (Grundlegung, a. a. O. S. 77), von der er ausgeht, wie wir, ignorirt in rationalistisch-transscendentalphilosophischer Befangenheit die einfachsten Handhaben psychogenetischer Erklärung, denkt z. B. nicht einmal daran, wie oft unumgängliche Mittel den Werth der dahinterstehenden Zwecke annehmen, wie oft bewusste Absichten in unbewusste Gewöhnungen übergleiten, wie leicht Unmündige durch feierlich entgegengebrachte Imperative zur Achtung vor denselben geführt werden können, wie oft angewöhnte Gefühlsweisen sich vererben und durch Conservirung von Geschlecht zu Geschlecht sich steigern. Und da mochte er denen, welche den Pflicht-

bindliche Pflichten entgegenzuwerfen — wir gründeten im Gegentheil auf diesen Gedanken unsere ganze Position[1]) — oder dass wir den grossen Vorzug jener festen, verlässlichen Charakterdispositionen, die wir „Tugenden" zu nennen pflegen, irgendwie verkennen möchten. Über den Umfang und Inhalt jener Gesetze und Pflichten und über die Lösung etwa entstehender Conflicte, so wie über die Art, Zahl und Gruppirung der Tugenden können zwischen der vulgären und der positivistischen Moral Differenzen entstehen — wir glauben übrigens nicht, dass sie sehr tief gehen oder gar radical sein werden —: über die Erspriesslichkeit allgemeiner Vorschriften und unverrückbarer Charakterformen überhaupt erhebt die positivistische Moral nicht den geringsten Zweifel oder Streit. Wie jede Moral die Folgen alles Thuns im Ganzen erwägend und dabei ausschliesslich auf Wahrscheinlichkeiten, Absehbarkeiten, Durchschnittserwägungen und typische Fälle gestellt, muss sie prinzipiell wünschen, dass die heranwachsende Jugend in feste Normen und Dispositionen eingewöhnt werde, wenn nicht vermeintlich moralische Handlungen zum Vorschein kommen sollen, die dem Prinzip des grösstmöglichen Segens auf das verhängnissvollste zuwiderlaufen. Sie hat keine Gemeinschaft mit dem Probabilismus und der Casuistik der Jesuiten.

Ein anderer Einwand befürchtet von der positivistischen, wie freilich von jeder anthroponomen Moral, eine gefährliche Beeinträchtigung des ernsten: „Du sollst!", des Gefühls der sittlichen Verbindlichkeit und Verantwortlichkeit, eine Schwächung der Ehrfurcht, des Respects, ein Anwachsen egoistischer Ausweichungen und moralischer Heuchelei und am Ende eine fortschreitende Auflösung der

---

begriff (wie alle übrigen Begriffe) aus der Erfahrung ableiten, „Gemächlichkeit" vorwerfen! (Grundlegung, a. a. O. S. 29). Ganz abgesehen davon, dass er dem „natürlichen, gesunden, gemeinen Menschenverstande" im Praktischen Ehren erwies, die er ihm im Theoretischen schroff versagte (vgl. Grundlegung, a. a. O. S. 16, 22, 24 ff., 88; Prolegomena, a. a. O. III, 8).

[1]) S. 170 ff.

moralischen Gesinnung überhaupt bis sogar zur völligen Unfähigkeit, selbst auch nur im positivistischen Sinne uneigennützig thätig zu sein. Der völlig über Ursprung und Richtung der Sittlichkeit aufgeklärte Mensch werde, jeder Scheu und Fessel ledig, die treuherzige Einfalt der Andern vielleicht im Dienst des Collectivwohls der Zukunft zu erhalten suchen, für sich selbst aber in rücksichtslos anschwellendem Egoismus nicht allein zu keiner wirklichen Beihülfe für den allgemeinen Culturfortschritt sich angemuthet finden, sondern zur Befriedigung der äusseren Ansprüche Scheinleistungen in's Spiel setzen, in Wahrheit aber soviel Genussmittel als möglich während seines Lebens sich anzueignen und aufzubrauchen suchen, für Niemandes Nacharbeit und Niemandes Nachgenuss besorgt, frivol dem wüsten Satze huldigend: après moi le déluge!

Aber diese wüsten Gedanken von dem Willen und der Gesinnung gewisser Menschen abzuhalten, war ja auch die landläufige platonisirende Moral weder in ihrer heidnischen noch in ihrer christlichen Ausprägung im Stande. Ueberhaupt ist jede Theorie corrumpirten Maximen und Gewohnheiten gegenüber ohnmächtig. Wie andererseits auch die positivistische Ethik keinem socialpolitisch und paedagogisch ergiebigen Mittel, auf die Handlungen und Gesinnungen einzuwirken, den Weg verlegt. Sie wird sogar denen, die nur einem Gotte, der ein Jenseits in Aussicht stellt, gehorchen mögen, lieber ihren Glauben zu erhalten rathen, als die sociale Fruchtbarkeit ihrer Handlungen in Gefahr kommen lassen.

Im Uebrigen verurtheilt die positivistische Moral den ausbeutenden Eigennutz so gut wie jede andere. Indem sie von dem allgemeinen Werth menschlicher Cooperation ausgeht und (mit Recht) voraussetzt, dass Jeder diesen Nutzen im Prinzip und im Allgemeinen anerkennen müsse, verlangt sie von Allen, dass sie, Jeder für sich, auch die Consequenzen dieses ihres prinzipiellen Zugeständnisses auf sich nehmen — ohne welche letzteres selbst nicht praktisch werden kann —, indem sie zu derjenigen Thätigkeit sich

verpflichten lassen, welche die Erhaltung des cooperativen Ganzen in Form von festen gesetzmässigen Regelungen ihnen zuweist. Sie haben kein „Recht“, Ordnungen für Andere zu billigen, aus denselben auch jeden Vortheil für die eigene Person herauszunehmen, sich selbst aber, so sehr und so oft sie können, den durch dieselben auferlegten Verbindlichkeiten zu entziehen. Und damit das, was die theoretische Consequenz verlangt, auch praktisch werde, stehen nicht bloss das Strafgesetzbuch und die Verdicte der Umgebung und öffentlichen Meinung drohend aufgerichtet; sondern für ihre Verwirklichung arbeitet auch fortwährend jenes psychologische Naturgesetz, nach welchem Handlungen der Entsagung, wie widerwillig der Egoismus sie auch anfänglich übernehmen mag, durch liebevolle Erziehung dermassen zur Gewohnheit werden können, dass der Mensch von ihnen nicht mehr lassen kann, ja an ihnen eine solche innere (und durch mannigfaltige äussere Ermuthigungen und Belohnungen gehobene) Freude empfindet, dass ihm dagegen jede Operation im eigennützigen Interesse unmöglich und wie eine schlechte Rechnung erscheint. Es ist keine Gefahr, dass ein wohlgebildetes Gemüth, wenn die Verstandesentwickelung bis zur Ablehnung aller Jenseitigkeiten und Unerkennbarkeiten vorrückt, Freunde im Stiche lassen, seine Berufspflichten gewissenlos ausüben, das Vaterland verrathen oder arbeitsscheuer Genusssucht verfallen sollte.

Die Hauptgefahren für die Geringschätzung des: Du sollst! liegen nicht in der Aufklärung, sondern in der schlechten Erziehung und in Missbildungen der ererbten Natur, d. h. — abgesehen von zufälligen mechanischen Störungen — wiederum in der Misserziehung, aber unserer Voreltern. Sorgen wir dafür, dass wir unsern Kindern ein besseres Erbe überliefern!

Die Aufklärung, deren sittenverwüstende Gewalt man mit ängstlicher Besorgniss auszumalen liebt, hat doch u. A. auch die Folge, dass sie den Interessenhorizont der Menschen in einer Weise erweitert, die das individuelle Leben als zu dürftig, klein und vergänglich erscheinen lässt, als dass es

sich lohnte, seiner Fütterung, Belustigung und Decorirung alle Sympathien der Gegenwart und alle Dankbarkeiten der Nachwelt zum Opfer zu bringen. Sie zeitigt nicht bloss all' die feinen Klugheitserwägungen, welche die Handlungen mit den Pflichtgeboten immer congruenter machen, sondern entwerthet auch die Einbildungen des Augenblicks und der individuellen Begierde, indem sie die Fähigkeit des menschlichen Geistes, seinen Standort ausserhalb des Leibes und in der Vergangenheit und Zukunft zu nehmen, zu jener grossartig sympathischen, moment- und selbstentäusserten, wahrhaft objectiven Charakterhaltung entwickelt, die alle Güter und Zwecke unter dem Gesichtspunkte wenn auch nicht der platonisch- spinozistischen, metaphysischen oder kosmischen, sondern einer zwar menschlich verkürzten, aber doch der „Ewigkeit“ schaut. —

Der letzte Einwand, welcher berücksichtigenswerth scheint, findet die Thatsache des Gewissens, der feierlichen Einkleidung unserer Pflichten und Verbindlichkeiten in kategorische Imperative, die wir respectvoll verehren und für deren Verletzung wir uns innerlich verantwortlich fühlen, unvereinbar mit einer so säcularisirten, in's Irdische herabgezogenen Moral, wie wir sie zu begründen suchten. Wir leugnen die Thatsache nicht, finden aber, wenn wir sie mit unserer Grundlegung vergleichen, nicht einen unauflösbaren Widerstreit, sondern nur ein psychologisches Problem, dessen Analysis mit allgemein anerkannten, empiristischen Mitteln zu bewerkstelligen uns gar nicht besonders schwierig scheint. Man nehme, wie wir thaten, die — nicht sofort fertige, aber allmählich und nothgedrungen sich immer fester und allgemeiner durchsetzende — Überzeugung, dass friedliches Zusammenleben und solidarisches Zusammenarbeiten das menschliche Dasein im Ganzen unermesslich viel glückseliger machen als Isolirung und Feindschaft; man setze, dass sich das Bewusstsein mit der Zeit immer kräftiger durchgerungen habe, dass, um solche friedliche Cooperation zu ermöglichen, gewisse Ordnungen unumgänglich seien; man setze, dass man mit diesen Ordnungen versuchsweise mannig-

fach gewechselt habe, dass aus allem Wechsel und Wandel aber gewisse Bestimmungen als absolut nothwendige Grundbedingungen alles socialen Friedens und Wohls sich immer kräftiger durchgearbeitet hätten; man setze, dass Millionen und aber Millionen von Menschen die Überzeugung wiederholen mussten, dass Gemeinschaft besser sei als Absonderung, dass keine Gemeinschaft ohne gewisse Fundamentalregeln, wie z. B.: nicht zu tödten, nicht zu stehlen! bestehen und prosperiren könne; man setze, dass auf das dem Handeln nächstgelegene Mittel der ganze Werth des allein auf diesem Wege zu erreichenden Zwecks sich ebenso ablagerte, wie jetzt noch z. B. der Werth der damit erreichbaren Genüsse auf das Geld, oder auf die dasselbe gewinnende Arbeit: so dass ohne noch weiter an das vorschwebende Ziel zu denken, der zu diesem führende Weg selbst werthvoll wurde; man setze, dass das Collectivbewusstsein der in Gesellschaft lebenden Menschen wieder und immer wieder gegen die selbstsüchtigen Anläufe der Einzelnen die Kostbarkeit der socialen Werthe hegen und schützen musste; dass die durch unübersehbare Geschlechterfolgen immer nach derselben Richtung hinwirkende Einschärfung eine fortschreitend sich steigernde Praedisposition erzeugte; dass ausserdem die jenes Gesammtbewusstsein mehr als Andere repraesentirenden Führer und Leiter jedes Mittel der Psychagogie ergriffen, um die Masse in die centripetalen Grundgedanken des jedesmaligen Systems so hineinzuzwingen, dass sie Planeten gleich ihre Bahn liefen; dass in religiös anregbaren Massen alles Ehrwürdige leicht mit jenseitigen Gewalten in Verbindung zu bringen war: so wird man die wichtigsten Kräfte vor sich haben, welche die Befolgung gewisser Pflichten — zum Glück für die Cultur — zu einer so ernsten Angelegenheit des „Gewissens" machten [1]), dass es jetzt selbst grosser Verwahrlosung schwer wird und sehr langsam gelingt, die inneren Bänder ganz zu zersprengen.

So gefasst kann das, was der Einwand monirend her-

---

[1]) Vgl. o. S. 157 f.

vorhebt, sogar zu einer Stütze der vorgetragenen Grundanschauung verwerthet werden. Es gibt aber noch andere Bestätigungen derselben.

22. Bestätigungen.

So wenig wir nöthig zu haben glauben, von der früheren Kritik fremder Moralprincipien irgend etwas zurückzunehmen, benutzen wir gern diejenigen partiellen Verwandtschaften mit unsern eigenen Aufstellungen, welche zur Empfehlung sowie zur helleren Beleuchtung derselben dienen können. Und da lässt sich selbst der im Princip verfehltesten Ansicht eine Seite abgewinnen, die mit unserer eigenen eine gewisse Berührung und Beziehung hat.

Am verwerflichsten schienen uns die beiden Extreme der Genusssucht und des ausbeutenden Egoismus einerseits und des Ascetismus andererseits. Unser Standpunkt, der die capriciöse Sprödigkeit nicht kennt, eine Lust, bloss weil sie Lust ist, zu verurtheilen, der im Gegentheil alle Werthe nach der objectiven (allgemeinen) und vorhersehbaren Lustergiebigkeit bemisst, fordert gleichwohl von dem Gesammtleben des Einzelnen und von jedem Moment desselben soviel allgemeine Zügelung der Begierden und soviel eventuelle Opfer, dass oft die bezüglichen Handlungen von den principiell ascetischen sich nur graduell unterscheiden werden. Und während dem Lüstling und egoistischen Rechner Entsagungsforderungen als Pflichten entgegentreten, werden dem Asceten zum Trotz in Form von Rechten dem Einzelleben und jedem Moment zukömmliche, den Leistungen proportionale Antheile an der socialen Gesammtproduction für den Durchschnitt und die Regel der Fälle bereit gestellt.

Die Moral, welche sich auf Auctoritäten beruft, wenn sie dieselben nur nicht absolut willkürlich und dictatorisch gebieten lässt, sobald sie von ihnen eine ratio boni fordert, stimmt in den Begründungen und Ergebnissen vielfach mit unsern Gedanken völlig überein. Z. B. die despotischen Verfügungen des Hobbes'schen „mortalis Deus“

oder Leviathan haben Ruhe, Frieden, Sicherheit und Ordnung zum Zwecke, d. h. nach dem Autor selbst: die Grundlagen aller socialen Glückseligkeit und Culturentwickelung; und wenn er auch dem Regenten in der concreten Bestimmung der salus publica von aussen nicht vorgreifen lassen will: sie soll doch auch für ihn innerlich suprema lex sein. Nach Hobbes' Gegner Cumberland[1]) haben die moralischen Gebote als Gesetze der Natur und Befehle Gottes das „commune bonum", das höchstmögliche menschliche Glück im Allgemeinen und in verdienst- und werthgemässen Abstufungen bis zum Einzelnen herab im Auge: welcher Gesichtspunkt nach Ansicht des Philosophen für ein Wesen wie Gott, dessen Wesen (essentia) die Liebe ist, das einzige Motiv sein konnte. Wir halten unsererseits diese „Liebe" für die Charakterhaltung des sittlichen Menschen selbst[2]). Nach Locke, der Pflicht gleichfalls nicht ohne Auctorität, nicht ohne einen Gesetzgeber, der mit Strafen droht, begreifen konnte, und der, da es neben den positiven Pflichten auch noch objectiv und allgemein giltige gäbe, neben den staatlichen Strafgesetzbüchern und den Reactionen des Umgangs und der öffentlichen Meinung noch jenseitige Strafen eines göttlichen Gesetzgebers in Aussicht nahm, ist der leitende Gesichtspunkt des souveränen allmächtigen Gotteswillens selbst doch nur wieder die Rücksicht auf das wahre Glück der Menschheit[3]): God having .... joined virtue and public happiness together and made the practice thereof necessary to the preservation of society and visibly beneficial to all with whom the virtuous man has to do; it is no wonder that every one should not only allow but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. He may, out of interest as well as conviction, cry up that

---

1) De legibus naturae (1672).

2) Vgl. o. S. 221 f.; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 314.

3) Vgl. Ess. conc. hum. und. I, 3. 1; 6; 12 f.; 4. 8; II, 28. 5 f. IV, 3. 20; vgl. o. S. 123 f.

for sacred, which, if once trampled on and profaned, he himself cannot be safe nor secure. Und als ein Jahrhundert später Paley[1]) wiederum die „nicht erzwingbaren" Pflichten der Moral aus dem Willen Gottes deduzirte, gab er der „Vernunft", die zu erkennen wünschte, ob eine Handlung dem göttlichen Willen gemäss wäre, die Weisung zu untersuchen, ob die allgemeine Glückseligkeit dadurch vermehrt oder vermindert würde.

Wie hinter den Ansichten, welche die Pflicht auf die vorgebliche Bestimmung einer sogenannten Natur oder der Ehre gründen, theils Beziehungen auf das Eigenwohl (die wir nur bedingterweise und nicht sowohl als Pflichten, wie als Rechte für massgebend erachten können), theils auf die Lebensbedingungen der kleineren und grösseren Gemeinschaften, in welche die Menschheit sich gliedert, (der Familie, des Standes, der Nation u. s. w.) versteckt liegen, hoben wir schon früher heraus[2]).

Die logisch-mathematische Begründung der Moral schien uns freilich auf eine leere und hohle Abstraction von dem eigentlichen Inhalt und Grund aller moralischen Verhältnisse und Werthgebungen, den wir nur in menschlichen Gefühlen und Bedürfnissen finden konnten, hinauszulaufen. Aber ganz ohne Beziehung auf Sittlichkeit, wie wir sie verstehen, ist auch die logische Widerspruchslosigkeit und Allgemeinheit, sowie die arithmetische Gleichheit oder Proportionalität nicht. Jegliche Maxime ist unsittlich, deren generelle (wir fügen hinzu: oder auch nur bevorzugte) Anwendung absehbarer Maassen mit der Erhöhung oder gar der Erhaltung des allgemeinen Wohlbefindens in Widerspruch gerathen würde. Und die Gleichen müssen in der Regel gleiche, die verschieden Begabten proportionale Pflichten auf sich nehmen. Die Vertheilung von Rechten wie von Strafen ist gleichfalls an Proportionen gebunden.

Das sittlich Gute ist ferner in gewissem Sinne wirk-

---

[1]) Principles of moral and political philos., London 1785.

[2]) Vgl. o. S. 115 f.; 138 f.

lich, wie es die Platoniker fassten, eine objectiv gültige Idee. Freilich nicht eine im Himmel thronende, sondern sie ist in dem Anspruch objectiver Gewalten, in der Übereinstimmung aller Unbefangenen und objectiv Urtheilenden, in der Rücksicht auf objective Werthe gegründet. Es ist auch in seiner positiven Form der Willkür und Leidenschaft des Einzelnen gegenüber etwas Objectives. Es ist in seiner absoluten Form eine Idee, nämlich eine unendliche Aufgabe; eine Aufgabe aber, deren Lösung selbstverständlich den höchsten objectiven Werth hat; ein persönlich uninteressirter aber gleichmässig sympathischer Beobachter müsste an ihr seine höchste Freude haben[1]).

Man hat recht, das sittlich Gute mit Gesetz, Vernunft, Ordnung und Maass in Zusammenhang zu bringen. Es tritt in jeder Culturphase als eine Reihe von Pflichten in Form von geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen an uns heran. Selbst wo unser Handeln nicht von vornherein durch bestimmte spezificirte Formeln vorgezeichnet, wo unserm freien, pflichtmässigen Ermessen die Entscheidung offen gelassen ist, finden wir uns überall durch die universale Anweisung, unsern Fall generell zu denken und den grösstmöglichen objectiven Nutzen in's Auge zu fassen, hinlänglich wie von einem Gesetze regiert. Wenn also Kant sagt, Moralität bestehe in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, und Princip müsse sein, keine Handlung nach einer Maxime zu thun, durch welche der Wille nicht zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten könne[2]), so hat er, wenn man dabei an einen unparteiischen, mit der Gesetzgebung nur auf die Erhaltung und Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt gestellten eigenen Willen denkt, soweit vollkommen recht[3]). Vernunft, praktische Vernunft ist in vielfacher Beziehung im sittlichen Handeln. Wenn wir dem Sprachgebrauch gemäss Vernunft wie ein Synonymon von Objectivität im Ge-

[1]) Vgl. o. S. 124.

[2]) Grundlegung, a. a. O. S. 63.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 62, 65 f.

gensatz zu Belieben und Begierde denken[1]), so können wir wohl sagen, dass Vernunft uns leitet, wenn wir von den zur Verfügung stehenden Genüssen in der Regel nicht mehr für uns in Anspruch nehmen, als das Culturstreben der Menschheit uns von Moment zu Moment zubilligt. Wir dienen der vernünftigen Ordnung des Lebens und der Geschichte. Wir handeln als Glieder vernünftig organisirter Einheiten: der Familie, der Gemeinde, des Berufes, des Staates u. s. w. Unser Handeln ist vernünftig, weil zweckmässig: den höchsten Strebezielen der Menschheit gemäss. Ordnung hat insofern immer eine Beziehung auf das Gute, als alles Gute, wenn die Kräfte geordnet und ohne Friction demselben zustreben, sicherer erreicht wird, als wenn Unordnung und Willkür die Oberhand haben. Macchiavelli und Hobbes hatten ganz recht, wenn sie die Ordnung für die Grundbedingung der socialen Wohlfahrt erachteten; Verstand und Erfahrung lehren, dass keine gesellschaftliche Verbindung Dauer hat, in der Niemand nach Ordnung leben will. Maass, sagt das Sprichwort, ist zu allen Dingen gut; es ist dem Individuum für sein leibliches und psychisches Wohlsein gut; es liegt noch mehr im Interesse der Gesellschaft. Alle Extreme schädigen das Gemeinwohl: maasslose Liebe so gut wie maassloser Hass; äusserste Milde so gut, wie rücksichtslose Strenge; Überreizung des Pflichtgefühls so gut wie übertriebener Rechtstrotz. Nur wenn jeder Einzelne und jede Interessengruppe Maass hält, kann der für alles gemeinschaftliche Glück so unumgängliche Friede gewahrt bleiben.

Harmonie ist an sich nur ein Object aesthetischer Freuden; aber Harmonie der Strebungen, die, auf Entsagung und Selbstbeherrschung ruhend, den Frieden, gesteigerte Leistungen und dadurch die sociale Glückseligkeit verbürgt, erweckt sittlichen Beifall.

Dass das Sittlichgute Achtungsgefühle hervorruft, ist bei der Höhe der Aufgabe, der gewaltigen Macht, die sie stellt, und bei dem Widerstreit zwischen der selbst-

[1]) Vgl. o. S. 160 f.

erkannten oder anerzogenen objectiven Werthschätzung und dem individuellen Unvermögen, derselben die Begierden zu subordiniren, natürlich.

Das Gewissen als Resultante aller gesellschaftlichen und erblichen Einwirkungen ist trotz der Irrungen, denen es ausgesetzt ist, im Ganzen ein besserer, weil von einer reicheren, objectiveren Erfahrung belehrter Führer, als das spontane, eigenes Gelüst mit pflichtmässiger Nothwendigkeit allzuleicht verwechselnde Gutdünken. Und wie sehr das Gewissen auch irren mag: wer erst vor seiner Achtung und Ehrfurcht einflössenden Stimme keine Scheu mehr hat, wer erst gewissenlos zu handeln sich entschliesst, wird, wenn ihn nicht die ernstesten Gegenmotive, etwa berechtigt selbständige Reflexionen und Reformideen leiteten, auch andern Geboten, die Respect verlangen, seine Eigensucht und seinen Eigendünkel überzuordnen, den Muth oder Leichtsinn haben.

Von einem Moralprinzip, das letzten Grundes alles Gute auf die fortschreitende Wohlfahrt der menschlichen Gattung abzielt, es noch als besondere Empfehlung anzuführen, dass es dem Culturstreben der Menschheit förderlich sei, dass es, allen Fortschritten und Reformen geöffnet, jede neue Errungenschaft des erfindenden Geistes mit Dankbarkeit begrüsse und zu verwenden wisse, scheint fast überflüssig, ja eine leere Tautologie zu sein. Aber einige der wichtigsten hierher gehörigen Punkte sind doch vielleicht der besonderen Beachtung werth.

Schwerlich wird irgend Jemand geneigt sein, einer neuen Erfindung oder Rechtsordnung das Praedicat eines Fortschritts zuzuwenden, von der sich nachweisen lässt, dass sie dem gesellschaftlichen Zusammenleben mehr Nachtheile als Vortheile, mehr Verderben als Segen schafft. Das Wort Fortschritt erhält überhaupt erst einen verständlichen Sinn und der Begriff seinen Werth durch eine Theorie der Werthschätzung, welche alle Dinge an dem positiven (resp. negativen) Beitrag misst, den sie für das gesellschaftliche Culturkapital zu erstellen im Stande sind.

Je mehr die Binden des Aberglaubens und des Vorurtheils fallen, je enger die fortschreitende Aufklärung den Kreis des Erkennbaren zieht, um so dringlicher muss das Bedürfniss der Gesellschaft werden, mit einer Moral auszukommen, die nur auf constatirbare Thatsachen gegründet ist, und doch die Gesinnungen der Menschen in Eins zu binden vermag. Es dürfte keine gefunden werden, welche dies besser zu leisten vermag, als diejenige, welche das möglichst gesteigerte Gesammtwohl Aller zum Ziele nimmt.

Alle Erweiterung und Vertiefung der Erfahrung dient der genaueren und verlässlicheren Erkenntniss der Causalzusammenhänge der inneren und äusseren, der physischen und psychischen Naturprocesse, sowie der menschlichen Handlungen und Handlungsmaximen mit dem individuellen und gesellschaftlichen Wohl und Wehe. Es ist zu erwarten, dass die hier spielenden Wahrscheinlichkeiten immer exacter bestimmt, dass die nützlichen und schädlichen Folgen unserer willentlichen Eingriffe in die Naturprocesse immer umfassender blossgelegt und die zweckmässigen Mittel und Wege, zu ungetrübter Glückseligkeit zu gelangen, immer richtiger und verlässlicher zu Tage gefördert werden. Die positivistische Moral kann und muss von jedem Fortschritt in dieser Richtung Vortheil ziehen. Die Entwickelung wissenschaftlicher Aetiologie wird sie immer vollkommener befähigen, die vermeintlichen Pflichten und Tugenden von den wirklichen zu sondern; prinzipiell kann sie ja nur diejenigen als echte anerkennen, welche aller Wahrscheinlichkeit nach ein grösseres Quantum von Glück und Segen in die fühlende Welt hinauszustrahlen vermögen.

Die Culturgeschichte verzeichnet jede Erweiterung des Interessenhorizonts, jede engere Verbindung der Menschen zu gemeinschaftlicher Arbeit und gegenseitiger Rücksichtnahme als einen Fortschritt; mag es sich um die Erweiterung des Blickes und Interesses für die Zukunft, oder um den Übertritt aus der Vereinzelung in die Familie, aus dem Nomadenthum in's sesshafte Leben, aus isolirten Wirthschaften zu Geschlechterverbänden und Staaten, oder

um Handelsverbindungen, Staatenbünde und völkerrechtliche Verträge handeln. All diesen Processen sieht auch die positivistische Moral mit Beifall zu, in ihnen den fortschreitenden Drang und die wachsende Aussicht erblickend, durch solidarisches Zusammenstehen das Übel in der Welt zu lindern und das Wohlgefühl zu erhöhen.

Francis Bacon erfand einst für die fortschreitende Entwickelung der Wissenschaft und Technik die treffende Formel, dass sie eine Erweiterung des regnum hominis, der Herrschaft des Menschen über die „Natur“ bedeute. Das Wort trifft nicht bloss in dem zunächst gemeinten Sinne, dass der Mensch, die Menschheit immer vollkommener lernen werde, die Natur, d. h. die physicalischen Kräfte, im menschlichen Interesse, im Dienst der menschlichen Bedürfnissbefriedigung arbeiten zu lassen, sondern auch in einem innerlicheren Sinne des Wortes. Immer vollkommener wird die Herrschaft des Menschen auch über die Natur in ihm selbst gelingen. Er wird immer besser lernen, nicht bloss den Augenblick zu Nutzen seiner eigenen Zukunft zu zügeln, sondern auch seine Sympathien immer weiter auszuspannen und immer kräftiger wirken zu lassen: diese Entwickelung aber wird ganz im Sinne der positivistischen Moral sein. Man darf vielleicht sagen, dass, je mehr es der Mensch dazu bringt, dieser Moral entsprechend das praktische Beziehungscentrum nicht im Hier und Jetzt und überhaupt nicht in dem Einzelnen und Vergänglichen, sondern in den allgegenwärtigen Gesammtinteressen der Menschheit zu finden und die ihm gegönnte Lebenszeit mit allgemeingültigen Gesetzen und dauernden Idealen zu durchdringen: in demselben Maasse „das Fleisch“ in ihm ertödtet wird und das Thier in ihm untersinkt und „die Vernunft“, „der Geist“, der reine, völlig humanisirte Mensch zur Erscheinung kommt: der Mensch — oder der Gottmensch[1]).

[1]) Vgl. Aristot. Pol. 1287^{a} 18 ff.: .... ὁ ... *τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον* ....

Der Gottmensch ist unter diesem Gesichtspunkt nicht etwas Gegebenes, historisch Gewesenes: er ist ein zu erstrebendes Ziel der Culturentwickelung. Es ist ein uns vorschwebendes Ziel, dass die Menschheit immer vollkommener von allen Mängeln der Thierheit, allen physischen Übeln derselben nicht bloss, sondern auch von aller Bestialität und Brutalität frei werde; dass sie — um ein Wort der deutschen Mystik hierherzuziehen — vergottet, dass sie gottselig werde, immer lebendiger durchdrungen von dem göttlichen Liebestriebe, Alles im Dienste des Guten, im Dienste des Ganzen zu thun. In der Herbeiführung dieses idealen Zustandes sehen wir die höhere Vollendung des Baconischen regnum hominis. Wir könnten ihn aber auch mit Augustin civitas Dei, das Reich Gottes auf Erden heissen.

Alle diejenigen, welche nicht sowohl beten, dass dieses Reich komme, als nach Kräften dafür thätig sind, würden dann nicht mit Unrecht als praktische Christen und Mitglieder der unsichtbaren Kirche zu bezeichnen sein.

Sie arbeiten an der Erlösung der Menschheit. Sie wollen nicht, wie Ed. v. Hartmanns thörichtes Wort sagte[1]), Gott erlösen; sie glauben aber auch nicht und wünschen es auch nicht, durch historische Acte der Vergangenheit erlöst zu sein. Sie wollen den Menschen erlösen, indem sie ihn vergotten, oder die Natur und das Thier in ihm humanisiren: was dasselbe ist. Sie sehnen sich nach Erlösung, aber nicht für ihre Person allein, sondern für die ganze Menschheit; nach einer Erlösung nicht aus Gnaden, sondern durch eigene Mühe und Arbeit.

Und sie wissen, dass diese Arbeit — kantisch geredet — eine „unendliche Aufgabe" ist.

Zweitens: der Auf- und Ausbau.

23. Pflichten und Rechte.

Sieht man von dem sogenannten „objectiven" Sinn des Wortes „Recht" ab, wonach es die in einem Staate

---

1) Vgl. o. S. 119.

(seltener — als Völkerrecht — die zwischen Staaten) gültige Ordnung von („subjectiven") Rechten und Pflichten bezeichnet, so stehen sich — und zwar nicht bloss innerhalb des positiven (objectiven) Rechts, sondern auch in den positiv gültigen Sitten und Anschauungen, wie auch auf dem Boden der absoluten Moral — Rechte und Pflichten als correlative Begriffe, gegenseitig sich begrenzend, bedingend und ausschliessend, einander gegenüber. Nicht als ob ich nicht die (secundäre) Pflicht hätte, (innerhalb gewisser Grenzen) selbst meine Rechte zu wahren, und nicht das (secundäre) Recht, (unter Umständen) Anmuthungen gegenüber mich auf meine Pflicht zu berufen. Aber wo ich eine Pflicht habe, da geht nur so weit mein Recht auf Freiheit; und wo ich ein Recht besitze, da kann erst jenseits der Grenze meine Pflicht beginnen. Wie schwankend, biegsam und unsicher diese Grenze auch in vielen Fällen ist: von einem bestimmten Punkte ab ist es innerhalb jeder sittlichen Ordnung immer keine Frage mehr, ob ich noch die Freiheit habe zu thun oder schon die Pflicht zu unterlassen; ob die Aufgabe zu thun oder noch die Freiheit zu unterlassen.

Kein Gesellschaftsleben lässt sich ordnen ohne Pflichten. Pflichten sind social bedingte Einschränkungen der ursprünglichen Freiheit, des Urrechts auf Alles. Rechte sind nichts weiter als die nach Abzug dieser Einschränkungen restbleibenden Freiheiten und Urrechte. Ich kann aber auch den umgekehrten Weg betreten, indem ich von den Ansprüchen des Egoismus an Andere ausgehe. Dieselben sind endlos; d. h. es lässt sich keine Zumuthung denken, über die der Egoist nicht noch hinausgehen könnte. Rechte beschränken diesen unendlichen Anspruch; Pflichten sind die restbleibenden Zumuthungen, welche der Egoismus unter socialer Sanction machen darf.

Pflichten und Rechte sind auch insofern zusammengehörig, als meinen Pflichten Rechte Anderer entsprechen. Meine Rechte sind meine Begierden nach Abzug meiner Pflichten; und meine Rechte zu respectiren, haben Andere die Pflicht.

Die Verletzung von Rechten und Pflichten, wie sie von der positiven Rechtsordnung regulirt und abgegrenzt werden, bedroht letztere mit Nachtheilen und „Strafen“; die Besitzer der Rechte erhalten durch dieselben einen Schutz. Rechte und Pflichten, Strafe und Schutz können nur Wahrnehmbares, äusserlich Erkennbares betreffen.

Auch die Sitte bedroht einerseits und schützt dadurch andererseits, wenn auch nicht so strict und abgegrenzt; auch sie trifft mit diesen Functionen nur dasjenige, was für Andere merkbar wird.

Die Moral will auch die Gesinnungen reguliren; ob sie in dem Innern, dem sogenannten Gewissen des Menschen, für ihre Rechtsabgrenzungen auf einen Schutz und für die Pflichten, die sie auferlegt, auf Bedrohungen und auf Scheu und im wirklich eingetretenen Verletzungsfalle auf innere Strafen, „Gewissensqualen“ zu rechnen hat, ist mehr oder weniger zufällig.

Wenn man die Sache tiefer fasst, so stehen eigentlich in jeder Gesellschaft viel weiter ausgreifende Bestimmungen, als sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch durch die Termini Pflicht und Recht markirt zu werden pflegen, einander begrenzend und bedingend, im Verletzungsfalle auch grössere oder kleinere Nachtheile in Aussicht stellend, sich gegenüber. Offenbar hat der Gebrauch jene Termini nur für die wichtigeren und ernsteren Verbindlichkeiten und des Schutzes werthgehaltenen Freiheiten reservirt. Man müsste den Begriff der Pflicht auf alle Anmuthungen der Gesellschaft bis auf die Moden, die üblichen Ceremonien, die Höflichkeits- und Umgangsformen, den Sprachgebrauch u. s. w., den Begriff der Rechte auf alle unter gesellschaftlichem Schutz stehenden Befugnisse ausdehnen, um das ganze Thun und Lassen der Menschen durch zwei Begriffssphären möglichst zu umspannen, die sich nach Analogie der gewöhnlich sogenannten Pflichten und Rechte gegenseitig bestimmen und ausschliessen. Factisch befindet sich, wie weit man auch die sociale Ordination ausdehne, ausserhalb ihrer Herrschaft immer noch ein weites, mehr oder weniger so zu sagen un-

organisirtes Gebiet, das dem Privatbelieben offen bleibt, ohne bei Beeinträchtigung desselben auf Schutz Aussicht zu haben; es ist das Gebiet der Adiaphora. Nur die moralische Theorie hat es gelegentlich versucht, das ganze Leben bis in seine zartesten, so zu sagen mikroskopischen Details hinein normativ zu durchdringen: ohne je damit sonderlichen Anklang zu finden[1]) oder Erfolg zu haben.

Es ist deutlich, dass wenn der Usus die Ausdrücke Pflicht und Recht nur für eine besondere — übrigens selbst nicht starr abgegrenzte, sondern mehr oder weniger dehnbare — Klasse von socialen Verbindlichkeiten und Freiheiten zulässig findet, und schliesslich der Trieb, zu bestimmen, was gesellschaftlich zu fordern und was dem Belieben zu überlassen sei, immer mehr und zuletzt ganz erlahmt, darin die Ueberzeugung sich ausdrückt, dass es im Leben und Handeln, im Sollen und Dürfen der Menschen bedeutsame Unterschiede des Werthes gebe. Während einige Beziehungen so wichtig scheinen, um den Gebrauch der strengsten Termini für sie ausschliesslich anzuwenden, fällt auf andere wieder so wenig Gewicht, dass weder das Gesetz noch die Sitte zu denjenigen Eingriffen in das freie Aus- und Übereinkommen der Privaten sich bemüssigt findet, welche Forderungen erheben, die nun unter socialem Beifall auch Andere stellen dürfen, und Freiheiten gestatten, die anzutasten damit den Andern verlegt sein soll: während zwischen beiden Klassen ein Gebiet liegt, auf welchem die sociale Anschauung sich zwar auch noch zu Regulativen berechtigt hält, ohne auf ihre Befolgung aber den ganzen Nachdruck zu werfen.

Näher besehen, stellen diese socialen Werthunterschiede nicht sowohl eine Stufenordnung, sondern eine continuirliche Reihe, und in ihrer jedesmaligen Ausurtheilung durch die

---

[1]) Kant nennt (Tugendlehre, WW. IX, 258) denjenigen, der keine Adiaphora einräumt „und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekommt, nähre", phantastisch tugendhaft.

positiven Normen (innerhalb gewisser Grenzen) mehr oder weniger Variabilität dar. Die letztere, meist von zufälligen, zum Theil wenig oder gar nicht motivirten Bevorzugungen und Vernachlässigungen abhängig, könnte die absolute Moral überwinden. Die Abstufung und Abschattung der Werthe überhaupt lässt sich auch unter dem Gesichtspunkt des Ideals nicht aufgehoben denken; ja sie müsste bei idealer Gleichgültigkeit gegen praktische Bequemlichkeiten ganz ohne markirte Einschnitte, in völliger Continuität erscheinen.

Diese innere Continuität macht es erklärlich, warum die positiven Normen in der Ausdehnung der Praedikate Recht und Pflicht (*κατ ἐξοχήν*) einerseits und der Adiaphora andererseits ausserordentlich schwanken. Es is eben schwer und in letzter Instanz immer mehr oder weniger willkürlich, in einem Continuum spezifische Unterschiede anzusetzen; welche Schwierigkeit und nothwendige Willkür bekanntlich das ganze Leben beherrscht[1]). Innerhalb der stetigen Reihe zusammengehöriger Freiheiten und Schranken werden diejenigen, von deren Nichtachtung und Verletzung der Staat, d. h. die in ihm legislatorisch functionirenden Gewalten, die schwersten Nachtheile erwarten, soweit der zur Verfolgung nöthige Apparat nicht unverhältnissmässige Kosten an Kraft, Zeit und Geld verursachen würde, strafrechtlich jene als Rechte geschützt diese als Pflichten anbefohlen; sie sind „erzwingbar". Diese Gruppe zerfällt ihrerseits nach dem vermeintlichen Werthe der bezüglichen unter Schutz gestellten Güter in Unterabtheilungen; die Verletzungen der Gebote und Verbote, die „Delicte" sind zum Theil „Verbrechen", zum Theil „Vergehen", zum Theil blosse „Uebertretungen". Die Skala der Strafen, von der Todesstrafe bis auf einige Mark Geldstrafe abwärts, zeigt, wie verschiedenartig der Gesetzgeber den (negativen) Socialwerth der Handlungen und Unterlassungen schätzt, die er im Strafcodex verpönt. Und minima non curat praetor.

[1]) Vgl. u. A. die Termini für civilrechtliche und strafrechtliche Mündigkeit, für Verjährungsfristen u. s. w.

Die schwereren criminalistischen Delicte halten wir meist auch **moralisch** für verwerflich: und in dem Maasse um so mehr, als die politische Gesetzgebung das wirkliche commune bonum (und nicht den Vortheil der Mächtigen) im Auge hat. Aber die (positive wie die absolute) Moral muss ausserdem noch vieles verbieten und legt Entsprechendes als Pflicht auf, was criminalistisch irrelevant, nicht erzwingbar ist[1]; zur Unterstützung dieser Normen stehn, soweit sie gültig sind und ihre Verletzung zur Cognition kommt, die öffentliche Meinung, und, wenn der Vorgang im Verborgenen bleibt, in vielen Fällen das Gewissen des Thäters resp. Unterlassers bereit.

Zwischen Criminal- und Moralgesetzen und -Urtheilen bestehen natürlich noch weitere Verschiedenheiten: wir sehen aber hier von ihrer Darlegung ab[2]). —

Wie weit, tief und innerlich auch die positive Moral ihre Gebote und Verbote ausstrecken mag: auch sie betreffen immer nur die hervorragenderen, so zu sagen vitaleren Interessen der Gesellschaft, z. B. das Leben, die Gesundheit, das Eigenthum, die persönliche Freiheit, die öffentlichen Institutionen. Nur zu ihrem Schutze bürgert sich das: „Du sollst!" ein. Die für den absoluten Standpunkt vorhandenen Rang- und Werthunterschiede bleiben dabei nicht bloss in der Formulirung, sondern auch in dem dahinter stehenden Gedanken vielfach fast unberücksichtigt. Die 10 Gebote sprechen ihr: „Du sollst den Feiertag heiligen!" ebenso verbindlich (eher — der Stellung auf der Tafel wegen — noch verbindlicher), wie: „Du sollst nicht tödten oder stehlen!" Und wir finden es nützlich die Lüge ebenso streng zu untersagen wie den Meineid. Ja eine berühmte moralische Reform richtete ihre Hauptbemühung darauf, das, was den „Alten" verboten war, mit derselben Strenge bis in die ersten Vorstadien und Anfänge des Vergehens zu verfolgen.

---

[1]) Vgl. H. Grotius De jure belli et pacis II, 20. 20; o. S. 232.

[2]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 137 f., 320 f.

Offenbar stecken hinter solcher Uniformität meistens Zweckmässigkeitsrücksichten. Alle Paedagogik hat die Neigung, alles Verfängliche und Verderbliche gleich absolut zu verbieten: ohne es freilich verhüten zu können, dass auf einige ihrer Verbote — z. B. die zugleich strafrechtlich verpönten oder mit socialer Unehre bedrohten — doch ein noch grösserer Nachdruck und tieferer Abscheu fällt.

Und nicht alle Gebote und Forderungen ergehen so ernst und streng, dass man sie als moralische bezeichnen könnte. Zuwiderhandlungen werden mit wechselnden und schwankenden Bezeichnungen nicht sowohl als Verbrechen, Sünden oder Unsittlichkeiten, wie als Verstösse gegen die gute Sitte, den Anstand, die gesellschaftliche Bildung, die Mode u. s. w. getadelt. Manches davon wird als theilweise berechtigte Eigenthümlichkeit sehr milde angesehen, wohl sogar interessant gefunden, während Anderes, was scheinbar ganz ähnlich ist, wieder einen der Art gravirenden Charakter annimmt, dass es selbst polizeiliche Ahndungen hervorruft. Das Gebiet jeder dieser Kategorien ist nach Zeit und Umständen ausserordentlich variabel.

Die Staatsgewalten bestimmen Rechte und Pflichten nur so weit, als das öffentliche Landes- und Ortsinteresse in's Spiel kommt. Die Moral, die Sitte der guten Gesellschaft, die Mode u. s. w. greifen mit ihren Vorschriften zum Theil über die Staatsgrenzen fort und arbeiten an den ersten Fäden allgemeinmenschlicher Solidarität. Sie schaffen internationale Schranken und Verbindlichkeiten von wiederum verschiedenartiger Werthigkeit. Die Landesgesetze suchen zu verhüten, dass dergleichen Übernahmen und Gepflogenheiten nicht zu Verletzungen von Rechten werden, die sie unter Schutz genommen haben. Sie sind dazu natürlich positiv völlig berechtigt; was sogar ein tautologisches Urtheil ist: denn sie stellen selbst das positive Recht (im objectiven Sinne) dar.

Die absolute Moral würde nicht bloss zu sagen haben, wie weit dergleichen positiv berechtigte Präventionsmaassregeln in höherem, in idealem, objectivem Sinne berechtigte

seien[1]); sondern sie müsste auch die sonstigen Vermeintlichkeiten unter Kritik nehmen und an die Stelle des vagen, unmotivirten Schwankens in den Werthansätzen feste — — nur mit dem Wechsel der Umstände sich ändernde — Unterscheidungen einführen.

Gesetze und Sitten regeln die Art, wie Menschen an Menschen[2]) direct oder indirect Leiden und Freuden auszutheilen haben. Was den ersten Fall, den der direkten Austheilung, betrifft: so wird die Verletzung eines Gutes, das einem andern zu Grunde liegt, strenger zu beurtheilen sein, als die des darauf gegründeten und dadurch bedingten. Es ist daher mit Rücksicht auf den unersetzlichen Werth des Lebens[3]), der Grundbedingung alles Glücks, zu erwarten, und die Thatsachen bestätigen es, dass unter den Verpflichtungen, welche Sitte und Gesetz den Menschen auferlegen, an erster Stelle diejenigen als wichtig angesehen werden, welche der gegenseitigen Schonung des Lebens gewidmet sind: was nicht ausschliesst, dass die Rechtsordnung zu ihrer eigenen Erhaltung unter Umständen (auf Grund genereller Bestimmungen natürlich) auch das Leben einzelner ihrer Angehörigen fordern muss. Weiter ist es angesichts der unvergleichlich höheren Dringlichkeit, welche jedes lebendige Wesen fühlt, von Leiden und Schmerzen frei zu sein, als Freude und Lust zu geniessen, sehr natürlich, dass die Verpflichtung zur gegenseitigen Schmerzverhütung und Schmerzbefreiung derjenigen zur Erregung von Freude und Lust vorangeht. Es liegt weiter in den Durchschnittsschätzungen der Menschen wie in dem unterschiedlichen Verhältniss zur äusseren Markirbarkeit begründet, dass körperliche Leiden vor seelischen den Vortritt haben. Über Freiheitsbeschränkungen, Eigenthums- und Ehrverletzungen wird sowohl in ihrem Verhältniss unter einander wie zu den Körperverletzungen verschieden gedacht. Ge-

---

[1]) Vgl. o. S. 221 f.

[2]) Von dem Verhältniss zu den Thieren später!

[3]) Vgl. o. S. 80, Anm. 3, S. 175, Anm. 6 ff.

legentlich findet man es den modernen Gesetzen zum Vorwurf gemacht, dass sie letztere zu milde behandeln und für Leib und Leben der Staatsbürger einen schwächeren Schutz bieten, als für Besitz und sachliche Güter[1]). Doch ist vielleicht die Rücksicht auf das, was die Einzelperson erfährt, für die richtige Beurtheilung nicht völlig ausreichend; der sociale, collective Gesichtspunkt muss dazu kommen. Er soll alsbald herausgestellt werden.

Die Gebote und Verbote der Gesetzbücher und der Moral regeln nämlich nicht bloss die direkten, sondern, wie gesagt, auch die indirekten praktischen Beziehungen der Menschen, indem sie das aus der Culturarbeit der Vergangenheit überkommene Kapital an schmerzverhütenden, schmerzenlindernden, friedensichernden und freudenspendenden Institutionen und gesellschaftlichen Productionsmitteln unter ihren Schutz nehmen.

Zu den Institutionen dieser Art gehört an erster Stelle die Sitten- und Rechtsordnung selbst bis in ihre feinsten Gliederungen hinein, z. B. die monogamische Ehe der civilisirten Völker. Jeder Mensch, der als Beamter ein Stück der staatlichen Ordnung repraesentirt, erhält einen seiner amtlichen Stellung entsprechenden Zuwachs an respectirbarem Werth. Ferner gehören hierher die unter dem Schutze des Staates operirenden juristischen Personen, z. B. die der öffentlichen Armen- und Gesundheitspflege, der Erziehung, der Pflege von Kunst und Wissenschaft u. s. w. dienenden freien Associationen. Gesellschaftliche Productionsmittel sind zunächst alle immobilen und mobilen Kapitalien im engeren Sinne, auch wenn Private sie verwalten; wer sie antastet, schädigt nicht bloss den jeweiligen Besitzer, sondern berührt auch sociale Interessen; schwerlich wird in der Regel der Dieb das gestohlene Gut social so nützlich verwerthen, wie der Eigenthümer. Es können ferner die Mittel der technischen und wissenschaftlichen Ausbildung,

[1]) Vgl. z. B. das deutsche RStGB. § 223 f. und 243²; Rümelin, Reden und Aufsätze, Neue Folge, 1881, S. 193.

des aesthetischen Genusses, der Steigerung der inventiösen Fruchtbarkeit, der sittlichen Erziehung u. dgl. hierher gerechnet werden.

Es ist natürlich, dass die Normen, soweit die Einsicht in den Sachverhalt reicht, in der Regel strenger mit denen in's Gericht gehen, welche die materiellen, intellektuellen und moralischen Fonds vermindern, als mit denen, die sie zu vermehren unterlassen[1]; dass sie die Beeinträchtigung der wichtigeren Institutionen und die Zerstörung der kostspieligeren und unersetzlicheren Culturinstrumente schärfer verpönen als die der weniger wichtigen und weniger theuren.

Überblickt man alle Pflichten und Rechte, welche Rechtsordnungen und Sitten festsetzen, und sucht das allen Gemeinsame, so besteht es — nach Aussonderung der Willkürbestimmungen egoistischer Gewalten — einfach in der Beziehung auf sociale Güter: auf wirkliche oder vermeintliche. Nur diejenigen Freiheiten werden als Rechte geschützt, von deren Bethätigung keine Schädigung, sondern vielleicht sogar Erhaltung und Förderung solcher Güter zu erwarten ist. Pflichten sind Auflagen im Sinne der Respectirung solcher Rechte oder zum Schutz und zur Vermehrung der socialen Güter selbst. Der gesellschaftliche Werth der Rechte und Pflichten richtet sich nach dem vorgestellten Werthe des Gutes, zu dessen Bewahrung und Ausgestaltung sie dienen, und nach der Höhe des Beitrags, den sie zu diesem Zwecke erstellen. Die Delicte und Unsitten werden analog bemessen.

Schon das StGB. unterscheidet gleiche Rechte, sowie allgemeine und gleichverbindliche Pflichten und solche für besondere Lebenslagen, z. B. für Sachverständige und Beamte und in Beziehung auf Angehörige; noch mehr thut es die landesgiltige Moral und die öffentliche Meinung; und noch sorgfältiger müsste in dieser Beziehung die absolute Moral sein. Sie könnte unmöglich den verschiedenen

[1]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 455, Anm.

Talenten, Leistungsfähigkeiten und Berufssphären gleiche Rechte vindiziren und gleiche Pflichten auferlegen.

Von diesem Gesichtspunkte aus erledigt sich auch die Frage, ob Männer und Frauen — durchschnittlich — gleiche Pflichten und Rechte haben[1]). Sie haben offenbar verschiedenes Naturell: spezifisch, nicht bloss quantitativ verschiedene Kräfte und Talente. In Folge davon haben sie für die Wohlfahrtszwecke der Gesellschaft verschiedenen Beruf; und in Folge von Beidem verschiedene Machtsphären und Pflichten: nämlich diejenigen, für welche aller bisherigen Erfahrung nach die beiderseitigen Begabungen die gesellschaftlich höchste Leistungsfähigkeit besitzen[2]). Man wird es vielleicht so ausdrücken können, dass der Schwerpunkt der Mannespflichten in einem dem öffentlichen Leben zugekehrten Berufe liegt, dass aber die Frau — mag sie verheirathet sein oder nicht — in der Regel im Hause das Centrum ihres Wirkungskreises finden sollte; und dass sich beide Sphären der Art auf einander beziehen, dass das Haus der Arbeit und Geschäftigkeit des Mannes durch Ernährung und physische wie geistige Erholung den Unterbau

[1]) Vgl. o. S. 57, Anm. 7.

[2]) Wohin man geräth, wenn man den Beruf des Weibes nur von der Naturseite auffasst, kann man z. B. an Kant (in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen) sehen, der in allem, was dem „schönen“ Geschlechte zukommen oder „geziemen“ soll, nur an die „Reize“ denkt, „wodurch sie ihre grosse Gewalt über das andere Geschlecht ausüben“. Der Junggeselle, welcher für die Männer so strenge kategorische Imperative in Bereitschaft hielt, mochte dem Frauenzimmer „Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit“ auferlegen. „Sie ist schön und nimmt ein und das ist genug“. Vgl. die anstössig genusssüchtige Erörterung des „reizenden Unterschieds“, „den die Natur“ zwischen diesen beiden Menschengattungen hat treffen wollen“, a. a. O. im 3. Abschnitt. Hinter dem, was ihre vorgebliche Bestimmung ist, steht vielfach, um einen drastischen Ausdruck desselben Kant zu gebrauchen, nur „eine boshafte List der Mannspersonen“; die „List“ des Königsberger Philosophen wies ihnen diejenigen Aufgaben zu, welche einem geselligen, den „schönen Umgang“ liebenden Hagestolzen, der seinen Bedienten hat, am reizendsten sind. Schwerlich hat dieser Standpunkt aber die Universalität und Unparteilichkeit, die er selbst sonst für „Grundsätze“ fordert.

und Ruheort bereitet, und dass die im Hause waltenden Frauen ihm — je nachdem — Dienerinnen oder Genossinnen und Freundinnen, oft alles dies zugleich sind; wie andererseits der Mann ihren Ausgaben seinen Verdienst und ihren Anordnungen seine Auctorität und ihrer Person seinen Schutz zur Verfügung stellt; während die häusliche Kindererziehung eine gemeinschaftliche Aufgabe ist, an der jeder der Zeit und Kraft gemäss, die er bereit hat, mitwirkt: die Gattin mit mehr Zeit, der Mann mit intensiverer Kraft. Die Ehefrau hat in der Regel zwar die Pflicht nicht, an dem Geschäfts- oder öffentlichen Leben des Mannes selbstthätig Theil zu nehmen; aber sie hat wohl die Pflicht, durch Sinn, Verständniss und Mitgefühl für seine Arbeit ihm eine würdige, erholsame Genossin zu sein. Sie hat das Recht, soweit es dem Manne sein Geschäft und Beruf gestattet, Zeit, Kraft und Talent desselben zu ihrer Beihülfe, Belehrung und Erheiterung in Anspruch zu nehmen; sie hat nicht das Recht, durch herrschsüchtige oder sentimentale Anwandlungen ihn in seinen Berufspflichten zu stören und zu lähmen. Die gewöhnlichsten Aufgaben der Weiblichkeit, die man vielleicht kurz als Häuslichkeit und Mütterlichkeit bezeichnen darf, lassen sich übrigens auch ohne eheliche Verbindung üben.

Man kann hiernach für den Durchschnitt der Fälle von Gleichberechtigung des Mannes und Weibes ebenso wenig sprechen, wie von Gleichberechtigung des häuslichen und öffentlichen Lebens. Wie hoch man in der ethischen Würdigung des Hauses auch steige, mit dem Gemeinde- und Staatsleben und dem Geschäftsverkehr kann es sich nicht messen. Mann und Weib sind wie Haus- und Weltleben auf einander angewiesen; sie setzen sich beide gegenseitig voraus und gerathen jedes in Verkümmerung. wenn das Correlat entartet. Man kann insofern mit Kant sagen, dass „in einem solchen Verhältnisse ein Vorzugsstreit läppisch“ sei[1]). Aber weiter ist in der Regel der

---

[1]) Beobachtungen, WW. IV, 444.

Wirkungskreis des Mannes, grösser seine Kraftanstrengung, umfassender und ernster seine Pflicht; es ist natürlich, dass er im Durchschnitt die Superiorität hat.

In der gewöhnlichen Systematik der Pflichten figuriren neben den Pflichten gegen Andere: gegen unsere Eltern und Kinder, gegen unsere Vorgesetzten und Untergebenen, gegen unsere Freunde und Mitbürger, gegen die Gesellschaft und ihre Institutionen und Überzeugungen auch sogenannte „Pflichten gegen uns selbst“: als solche werden z. B. Erhaltung unseres Lebens, unserer Gesundheit und dessen, was nothwendiges Mittel dazu ist, aufgezählt. Es ist aber natürlicher, Alles, was uns in der Regel schon unser persönliches Interesse an die Hand gibt, nicht unter dem Titel der Pflichten, sondern, soweit es das sociale Interesse und die Rücksicht auf den Culturfortschritt der Gesellschaft zulässt, als unser Recht einzuführen. Unsere eigentlichen Pflichten gehen auf diejenigen Übernahmen, welche nicht bloss der vorübergehenden Genusssucht, sondern auch dem weitersehenden Calcül in der Regel als Opfer gegenübertreten, die in dem gesellschaftlichen und objectiven, nicht in unserm subjectiven und individuellen Interesse ihren Grund haben. Dabei ist es im Einzelfalle völlig möglich, dass pflichtmässige Anforderungen mit demjenigen zusammenfallen, was auch unser eigenes wohlerkanntes Totalinteresse gebietet; wie es unter besonders günstigen Umständen sogar geschehen kann, dass die Pflicht dasjenige fordert, was uns auch augenblicklich die grösste Freude bereitet. Wie aber auch andererseits, dass eigenartigen Gefühlsverstimmungen und Gesinnungsverirrungen gegenüber die Wahrung der „Rechte“ als Pflicht eingeschärft werden muss. Die Gesellschaft kann es ja allerdings nicht gestatten, dass sinnlose Gutherzigkeit, ascetische Caprice und hypochondrischer Lebensüberdruss im Einzelfalle ihr die Kräfte entziehen, die zu erhalten und auszubreiten in der Regel das natürliche Bestreben jedes Individuums ist.

Wenn die gewöhnlichen moralischen Vorschriften von „Pflichten des Individuums gegen sich selbst“ reden, so haben sie in der Regel nur Durchschnittsindividuen im Auge. Für das singuläre Pflicht-Recht besonders begabter Individuen, ihren gesellschaftlich fruchtbaren Kräften den geeigneten Boden zu suchen und von demselben sich nicht abdrängen zu lassen, bringen sie gewöhnlich keine Empfehlung vor. Man begreift wohl, warum. Meistens haben alle Thätigkeiten, die sich auf die Ausbreitung unserer eigenen Machtsphäre beziehen, soviel natürliche Aussicht auf unsern eigenen Trieb und Nachdruck, und die Selbsttäuschungen in der Werthtaxirung der eigenen Person sind so zahlreich und gefährlich, dass es im Ganzen paedagogisch gerathener erscheinen muss, an erster Stelle energisch das Gefühl für die Berechtigung Anderer einzuschärfen.

Und doch ist es klar, nicht bloss, dass innerhalb der von der Rechtsordnung und Sitte gezogenen Schranken jedes nützlich beanlagte Individuum seine Neigungen und Talente so frei als möglich auswirken, zur Blüthe treiben und in redlicher Arbeit bethätigen muss, um den höchsten Culturwerth zu produciren, sondern auch, dass es ungewöhnlich begabte Persönlichkeiten gibt, denen die Bahn in ausserordentlicher Weise freizumachen und ein breiteres Entwickelungs- und Verfügungsfeld zu eröffnen dermassen im Interesse einer den Fortschritt suchenden Gesellschaft ist, dass sie denselben, wenn sie jenes beanspruchen, nicht entgegenhalten oder die Pflicht der Unterordnung aufreden sollte.

Meist folgt jedoch die Gesellschaft der Nivellirungstendenz; und der Ostracismus kehrt in nüancirten Formen immer wieder. Streichet aber die Thaten der grossen einzigartigen, schöpferischen und willenskräftigen Einzelnen aus der Geschichte, und prüfet, was Euch dann noch bleibt: Nichts als das innerhalb enger Grenzen verlaufende, philisterhafte, ereigniss- und erfolglose Menschengewimmel. Millionen beschäftigen sich, dass die Gattung bestehe, aber durch Wenige nur pflanzet die Menschheit sich fort. Zwar

ringen titanische Kräfte sich auch durch die grössten Schwierigkeiten und gewaltigsten Hindernisse nach oben; aber vielfach beeinträchtigen die nothwendigen Frictionen und die von der öffentlichen Moral auferlegten Entsagungen den Lebensmuth und die Spannkraft aufs verderblichste. Eine Gesellschaft ist nicht auf das beste organisirt, wenn es in entscheidenden Fällen dazu kommen muss; wenn sie z. B. Männer, denen sie später Denkmäler setzt, während des Lebens darben lässt, oder in elenden und gedrückten Stellungen hält. Und das Individuum selbst kann sich schwer verschulden, wenn es das Wachsthum seiner berechtigten Persönlichkeit, die Arbeits- und Leistungsfähigkeit seines Körpers und Geistes (für Culturzwecke vielleicht unersetzliche Kräfte) zerstören oder nicht zur Geltung kommen lässt, mag es nun aus Leichtsinn so handeln oder aus schwächlichen Rücksichtnahmen[1]). —

Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt Kant zu den „Pflichten gegen sich selbst“ ein. Nachdem er von der sittlichen Gesinnung jede Beziehung auf Gefühle, Neigungen und Interessen, Zwecke, Absichten und Erfolge abgestreift, das moralische Gesetz vielmehr auf die autonome Vernunft und die ihr correlate Freiheit gegründet und dem Menschen um dieser seiner formalen Vernunft und transscendentalen Freiheit willen unter dem Titel einer „Intelligenz“ und „Persönlichkeit“ eine unvergleichliche, in's Übersinnliche hinausweisende Würde verliehen hat, vermag er fast

---

[1]) Es bedarf wohl kaum der Notiz, dass der hiermit vertretene Standpunkt nichts mit jener Genieanbetung gemein hat, von der o. S. 118 die Rede war. Es handelt sich nicht um süffisante „Genies“, sondern um culturgeschichtlich fruchtbare Talente; es handelt sich nicht um öde Bewunderung, sondern um Befreiung von social- und culturfeindlichen Fesseln; es handelt sich auch nicht um schnöde Missachtung der Übrigen, als ob sie bloss jener Titanen wegen da wären. Im Gegentheil auch letztere sollen in den Dienst Aller treten. Und die positivistische Moral billigt auch dem geringsten Verdienste für das Wohl, die Erhaltung und den Fortschritt der Gesammtheit proportionale Rechte zu und scheut sich, irgend ein fühlendes Wesen ohne Noth und Grund in seiner Existenz und Freiheit zu beeinträchtigen.

alle Pflichten als Pflichten gegen sich selbst zu fassen: immer handelt es sich um das „Verbot, dass der Mensch sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel blosser Neigungen also zur Sache mache.“ Wahrhaftigkeit z. B. ist nun nicht darum Pflicht, weil sie die nothwendige Bedingung des gesellschaftlichen Vertrauens ist und weil die Lüge andere Menschen schädigt, sondern weil letztere den Lügner selbst entehrt[1]); sie ist „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“, „eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss“. Selbstmord ist unsittlich, nicht z. B., weil wir den „uns anvertrauten Posten in der Welt“ nicht verlassen dürfen, „ohne davon abgerufen zu sein“[2]), oder weil wir social nutzbare Kräfte nicht zerstören dürfen, sondern weil „über sich als blosses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen heisst“. Sogar die Bemühung, „ein der Welt nützliches Glied zu sein“, wird als Pflicht gegen sich selbst eingeführt: „weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen soll“. Wir können von einer Discussion dieser ebenso sublimen, wie gekünstelten Auffassung hier absehen[3]).

Die **Pflichten gegen die Thiere** haben von jeher verschiedene Beurtheilung erfahren. Die alten Juristen behandelten die Thiere wie Dinge. Als **Descartes** den platonischen Dualismus zwischen Mensch und Thier zu der Lehre gesteigert hatte, dass das Thier nur ein gefühlloser, sehr künstlicher Automat, eine Maschine sei, war die absolute Rücksichtslosigkeit gegen diese Wesen in seiner Schule das völlig consequente; es is bekannt, dass sie ohne

[1]) Vgl. Tugendl., a. a. O. S. 251, 267 ff.; 273 f., 282 ff., 300 f., 302 f.
[2]) Vgl. o. S. 91.
[3]) Vgl. o. § 11. S. 136 ff.

Scrupel Vivisectionen zu Forschungszwecken für erlaubt hielt. Spinoza's sonst so mildes Herz gestattete von dem individuell utilitaristischen Standpunkt aus, den er in der Grundlegung der Gesellschaftslehre und Moral vertrat, die Thiere so zu behandeln, prout nobis magis convenit[1]), und gab ihnen gar keine Rechte. Die Kathederphilosophie des vorigen Jahrhunderts hing der aristotelischen Teleologie[2]) an, die sich bei Kant[3]) mit den eigenartigen Formen seines Rationalismus complicirte: „Der Mensch ist als Vernunftwesen Selbstzweck und zugleich Zweck der Natur; und Nichts, was auf Erden lebt, kann hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Die Thiere sind seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten. Den Pelz, den das Schaf trägt, hat er als von der Natur für ihn bestimmt anzusehen. Er hat directe Pflichten gegen das Thier gar nicht. Es gehört zu seinen Befugnissen, Thiere behende und ohne Qual zu tödten, sowie ihnen angestrengte Arbeiten aufzuerlegen, dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen". Indirect hat der Mensch doch einige Pflichten. „Da die gewaltsame und grausame Behandlung der Thiere die der Moralität diensame Anlage[4]), das Mitgefühl (mit menschlichem Leiden) beeinträchtigt, so ist solche Behandlung, die physiologischen Versuche zum blossen Behuf der Speculation, wenn der Zweck auch ohne sie erreicht werden könnte, als unsittlich zu bezeichnen. Und indirekt gehört selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste zur Menschenpflicht gegen das Thier; direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst".

Bentham[5]) fand die Tödtung der Thiere durch den Überschuss von Nutzen und Lust, den sie gewährt, und mit

---

[1]) Eth. IV, 37, Schol. 1.

[2]) Vgl. o. S. 101, Anm. 2.

[3]) Vgl. Muthmassl. Anfang der Menscheng., WW. VII, 371; Tugendlehre, a. a. O. IX, 300.

[4]) Vgl. o. S. 209, Anm. 2.

[5]) Vgl. o. S. 188 f.

Rücksicht auf den Wegfall aller quälenden Todeserwartungen gerechtfertigt.

Inzwischen haben Thierschutzvereine gegen nutzlose Quälereien eine wirksame Agitation entfaltet: Hahnenkämpfe, Taubenschiessen, Stiergefechte, Hetzjagden u. dgl. finden in civilisirten Gefühlen ein weitverbreitetes Widerstreben. Der Gedanke, dass Rohheit gegen die Thiere Rohheit gegen Menschen begünstige, hat an Herrschaft zugenommen. Englische Reverends und ihre continentalen Geistesverwandten haben sogar, Kants Bedenken steigernd, unter der Flagge unparteiischer Gerechtigkeit von Neuem gegen die wissenschaftlichen Vivisectionen Protest erhoben.

Eins ist sicher: dem Thiere werden nicht mehr bloss — mit Kant — „indirekt" Rechte zugebilligt (mit Rücksicht auf den Nutzen des als Selbstzweck gedachten Menschen), sondern sie gelten uns mehr oder weniger — wie Bentham — berechtigt, in dem allgemeinen Bestreben, das Leiden zu mindern, mitbedacht zu werden. Übrigens fordert selbst das menschliche Interesse mehr als Sympathie und Dankbarkeit. Es fordert erstens Schonung und zweckmässige Benutzung, und zweitens Vervollkommnung der von der Natur in den Thieren dargebotenen menschlich verwerthbaren Arbeitskraft. Das letztere führt auf Züchtung und Dressur. Thiere, welche den menschlichen Culturinteressen schädlich oder gefährlich sind, müssen unter möglichst geringem Leidaufwand vernichtet werden. Sie müssen es gerade so, wie Giftpflanzen, Unkraut und — culturfeindliche, unzähmbare Menschenracen. —

Obwohl die natürliche Züchtung zwischen Menschen und Thieren eine so tiefe Kluft gerissen hat, dass wir nicht — wie etwa die Boers in Transvaal — Antilopen und Kaffern nur als zwei Arten von „Vieh" betrachten können, gegen das die Jagd[1]) und jegliche nützliche Grausamkeit erlaubt ist, so kann doch auch wieder der Unterschied nicht — mit den Platonikern — als so gross angesehen werden, dass

---

[1]) Vgl. o. S. 111.

wir nicht wilde Naturvölker (und rohe Menschenklassen) — ähnlich wie wilde Thiere — darauf prüfen sollten, ob sie im Stande sind — wenn auch in noch so untergeordneter, eingeschränkter und abhängiger Stellung — an der Culturarbeit der civilisirten Völker theilzunehmen; oder ob es besser sei, sie je eher je lieber auszurotten. Wir werden in unsicheren Fällen zu vorläufiger Schonung, zu Palliativmaassregeln, Disciplinirungs- und Erziehungsexperimenten verpflichtet sein: aber erwiesen zuchtlose und unabänderlich gefährliche Racen (und Individuen) kann der vorgebliche Besitz der platonisch-aristotelisch-kantischen Vernunft nicht davor schützen, ebenso unschädlich gemacht zu werden, wie wilde oder tollwüthige Thiere.

Dies führt auf den entgegengesetzten Fall: auf die Pflichten der civilisirten Nationen (und ihrer Regierungen) gegen einander. Factisch werden ihre Verbindlichkeiten und Rechte durch Verträge, durch solidarische Interessen und völkerrechtliche, internationale Anschauungen und Sitten geregelt. Die Moral muss diesen positiven Satzungen und Üsancen das Ideal gegenüber halten. Das höchste Culturideal ist und bleibt, was man auch in romantischer, chauvinistischer oder militärischer Befangenheit zu Vortheil des Krieges sagen mag, der Friede: die friedliche, freundliche, harmonische Zusammenarbeit der Völker zu gegenseitigem Vortheil und zur Mehrung der Culturgüter[1]), nicht die aufreibende Feindschaft, nicht der Krieg, welcher die Productionskräfte schwächt und Massen von Gütern und zum Theil unersetzliche vernichtet. Niemand leugnet, dass der Krieg unter Umständen nothwendig ist: ein fauler Friede und latent fortschleichendes Misstrauen lähmt oft die Kräfte noch verhängnissvoller als der Krieg,

---

[1]) ein „Völkerbund, wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein .... von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte" (Kant, Ideen zu einer allgem. Gesch., a. a. O. VII, 326).

der häufig sogar wie ein Gewitter die Luft reinigt; und es kann der Friedlichste nicht ruhig bleiben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt; aber die Nothwendigkeit ist in der Regel die des nothwendigen Übels. Mag selbst der Krieg manche nützliche und heroische Eigenschaft wecken: er ist nicht das einzige Mittel, sie lebendig zu machen. Und neben diesen und andern Vortheilen liegen die unabsehbaren und unsäglichen Nachtheile, welche er durch die mittel- und kräftezehrende stete Bereitschaft, sowie durch die gütervertilgende und sittenverwildernde[1]) Ausführung über die betheiligten und die direct nicht betheiligten Völker bringt. Und wenn er heroische Tugenden zeitigt, so sind dieselben doch nicht — wie es manchem Lobredner des Krieges vorzukommen scheint — an sich selbst, ohne Beziehung auf den Nutzen, der durch sie geschaffen wird, von Werth: als ob es etwa an sich selbst werthvoll wäre, das Leben zu opfern; die gesteigerte Lebensverachtung ist sogar eine der bedenklichen Folgen des Krieges. Der Platonismus wird wohl nie aufhören, die Thatsache, dass in praxi die Mittel allmählich um ihrer selbst willen geschätzt werden, und die paedagogische Maxime, unumgängliche Mittel, ohne erst die Reflexion auf die dahinter stehenden Zwecke zu lenken, möglichst schnell und fest einzuschulen, zu der theoretischen Naivetät (oder Sophistik) zu steigern, als ob wirklich Gerechtigkeit, Monogamie, Lebensverachtung u. dgl. ursprüngliche, beziehungslose, absolute Werthe wären. So nothwendig und pflichtentsprechend es unter Umständen sein kann, sein Leben zu opfern[2]), so ist doch nicht bloss im Allgemeinen das Leben unendlich mehr werth, als der Tod; sondern es wäre überhaupt nichts werthvoll, wenn es nicht Leben, fühlendes Leben zu erhalten und zu zieren gäbe[3]). Nur Platoniker sind anderer Meinung[4]). Uns aber hat auch der Todesmuth nur dadurch Werth, dass er oft das einzige

[1]) Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, WW. VII, 262.
[2]) Vgl. o. S. 208.
[3]) Vgl. o. S. 246.
[4]) Vgl. o. S. 39, 80, Anm. 3.

Mittel ist, soviel als möglich Leben überhaupt zu erhalten und demselben Culturgüter zu sichern. Wie hoch man demnach auch den relativen Werth des Krieges und der durch ihn erreichbaren Erfolge und Vortheile schätzen mag: er ist und bleibt immer nur als Mittel für absolute Zwecke schätzenswerth. Und das absolute Ideal des Culturstrebens der Menschheit ist doch jener Friede, der die Völker ebenso unter Rechtsordnungen und sittliche Pflichten einigt, wie sie dem Kriege der Einzelnen und der Klassen gegen einander Zügel angelegt haben[1]); jener Friede, der jede Nationalität — wie jede Gruppe und Persönlichkeit in ihr — in den Stand setzt, ihre Naturgaben so ungestört, als gesellschaftlich zulässig ist, zu entwickeln und so fruchtbar als möglich in den allgemeinen Culturfortschritt zu verwenden. Es ist verdienstlicher, den Völkerverkehr immer mehr diesem „ewigen Frieden"[2]) zu nähern, als durch martialische Paradoxien der Brutalität und dem junkerhaften Übermuth und Gewalttrotz sittliche Vorwände zu schaffen, alle Differenzen alsbald immer auf die Spitze des Schwertes zu nehmen.

Selbst Philosophen, die, wie Schleiermacher, das ganze Leben bis in seine zartesten Verästelungen und Fasern ethisch zu organisiren sich bemühten, haben darauf verzichten müssen, für alle Fälle und Lagen allgemeine Vorschriften zu formuliren[3]). Es ist auch ganz unmöglich, im voraus erschöpfend und generell zu sagen[4]), welche Handlungsweise den unendlich wandelbaren und immer wie-

---

[1]) Vgl. o. S. 212, 237 f.

[2]) Vgl. vor. S., Anm. 1.

[3]) Vgl. z. B. Schleiermacher, Krit. d. bish. Sittenlehre, a. a. O. S. 110: „Woher sollte ein allgemeiner Bestimmungsgrund genommen werden, nach welchem der Mensch seinen Stand und Beruf wählen oder fortsetzen könnte" (— dies halten wir nicht einmal für sonderlich schwer; vgl. o. (S. 252 —), „ob er in eine Gesellschaft, die eheliche z. B., jetzt treten solle, oder später, oder gar nicht".

[4]) Vgl. o. S. 241 f.; hierher gehört auch Manches von dem, was Kant Tugendlehre, Einl. VII f.) über die „weite Verbindlichkeit" der ethischen Pflichten sagt.

der neu sich gestaltenden Aufgaben des Lebens gegenüber jedesmal für jeden Einzelnen die sittlich gebotene sei. Es bedarf immer wieder nicht bloss umfassender und genauer Abwägung mit den gültigen Gewichten, sondern auch vielfach originärer Werthbestimmung. Und es ist nachträglich oft selbst für den unterrichtetsten und einsichtsvollsten Moralisten schwierig zu bestimmen, ob ein Verfahren das richtige war, oder wie weit es vom richtigen entfernt blieb.

Wer will immer sagen, ob ich recht, d. h. unter richtiger Abwägung meiner Rechte und Pflichten gehandelt habe, wenn ich z. B. bei einer Abstimmung mich des Votums enthielt, wenn ich einem Compromiss zustimmte, wenn ich mehrere Stunden der Woche der Geselligkeit widmete, wenn ich die Erziehung meiner Kinder einem Hauslehrer oder Pensionshalter übertrug, wenn ich Auflagen der Religion, in der ich erzogen war, z. B. das koschere Essen, das Fasten, die Beichte, das Abendmahl, das Kirchengehen u. s. w. allmählich fallen liess u. s. w.

Wer will grossen historischen Umwälzungen gegenüber immer mit Bestimmtheit sagen, ob und wie weit man ihnen nachzugeben oder zu widerstehen hat. Sollte man beispielsweise im 16. Jahrhundert, den — nicht ungegründeten — Befürchtungen des Erasmus in Beziehung auf den bildung- und wissenschaftfeindlichen Character der Luther'schen Bewegung nachgebend, bei der römischen Kirche ausharren, oder mit Andern dahin arbeiten, durch Abfall von Rom und durch Aufrichtung „reformirter" Bekenntnisse den Errungenschaften der Renaissance und den Fortschritten der Zukunft die — wie sich nachträglich herausgestellt hat — solidere Garantie und den fruchtbareren Boden bereiten?

Meist bestimmen ohne tiefere sachliche Erwägungen blinde Gewohnheiten und Begierden, instinctive Sym- und Antipathien, Standesvorurtheile, Partei- und Klasseninteressen und die diplomatischen und taktischen Raffinements des Egoismus die Lösung derjenigen Aufgaben, welche Geschichte und Leben unserm eigenen Ermessen in die Hand geben. Wie sie gründlicher und sittlicher zu lösen wären,

das wird am besten im Zusammenhang mit der Frage behandelt, was zu geschehen habe, wenn die ausgeprägten Pflichten und Rechte mit einander in Conflict gerathen. Es sind dieselben Gesichtspunkte, nach welchen dieser Conflict entschieden, wie die, nach denen das unorganisirte Gebiet des Lebens selbständig ethisirt werden muss.

24. Der Conflict der Pflichten und Rechte.

Gelegentlich haben Moralisten die Möglichkeit, dass Pflichten mit einander in Widerspruch gerathen können, ganz geleugnet. Man kann es auch wohl, wenn man Worte seigt und Sophismen nicht scheut: zumal wenn die Leugnung nichts weiter besagen soll, als dass in jedem Falle zusammenstossender Anmuthungen nur Eins das wahrhaft Moralische sein könne; was ebenso richtig ist, wie es oft sehr schwer ist, dieses wahrhaft Moralische einigermassen bestimmt zu erkennen. Wir behaupten unsererseits nicht bloss, dass Pflichten, d. h. Verbindlichkeiten von mehr oder weniger allgemein anerkanntem Charakter, mit andern Pflichten in Streit gerathen können, sondern dass sie es unzählige Mal thun und dass es so kommen muss. Und wir fügen den Pflichten sogleich die ebenso anerkannten oder anerkennungswerthen Rechte bei. Der Platonismus hat bei seiner allgemeinen Tendenz, Rechte moralisch nicht sonderlich werthvoll zu finden, den Fall des Conflicts der Pflichten mit den Rechten meist ganz ignorirt.

Alle Pflichten- und Rechtsordnungen bestimmen im voraus, auf lange voraus; meistens in Form von (generell oder sogar universal) allgemeingültigen Gesetzen. Gesetzt selbst, sie irrten niemals in ihrem Princip, gesetzt sie hätten durchweg die Tendenz, ihre Bestimmungen im Sinne des höchsten socialen Nutzens unter möglichster Rücksichtnahme auf proportionale Vergeltung aller Leistungen zu treffen, so müssten doch angesichts der concreten Thatsachen die grössten Schwierigkeiten und Disharmonien entstehen. Das Gesammtleben der menschlichen Gemeinschaft

ist etwas so Mannigfaltiges und Fliessendes; die in ihm spielenden Wahrscheinlichkeiten der Abfolgen und Zusammenhänge, sowie die Beziehungen der Personen untereinander und zu den Sachen sind so schwer übersehbar und berechenbar: dass auch die umfassendste Erfahrung und die tiefste wissenschaftliche Einsicht die Aufgabe, den höchstmöglichen Totalnutzen zu erzielen, mit keinem System von allgemeinen und speziellen Bestimmungen zu lösen vermöchte; dass nicht die Anwendung an den verschiedensten Stellen zu schrillen Dissonanzen und zu offenbaren Widersprüchen mit der Grundtendenz selbst führen müsste. Geschweige denn, dass unsere immer noch erst in der Entwickelung zum Besseren begriffenen Systeme die Aufgabe schon gelöst hätten. Man kann die absehbar häufigsten und wichtigsten Typen von Fällen anticipatorisch entscheiden. Man kann es aber nicht verhindern, dass in concreto die Situation immer wieder einmal mehrere einander widersprechende Typen enthält und folgeweise von einander widersprechenden Vorschriften in's Gedränge gebracht wird.

Nicht als ob es je gestattet sein könnte, jeden Einzelfall selbständig und immer wieder von Neuem darauf zu prüfen, mit welchem Verhalten das Individuum den grösstmöglichen Überschuss von Lust in die Gesellschaft bringen möchte: es ist schon oben auf den ungeheuren Vorzug hingewiesen worden, den für das Ganze des Lebens die festen Ordnungen und Regeln, die uns als die bewährtesten Ergebnisse aller bisherigen Erfahrung überliefert worden sind, vor vagen und spontanen Reflexionen haben müssen[1]). Es handelt sich nicht um Umbildung oder Umstürzung dieser Regeln und der ihnen gewidmeten Verehrung durch regelmässige Reflexionen von Fall zu Fall, sondern um die Frage, was geschehen solle, wenn sie in Conflict gerathen (oder im Stich lassen). Für Fälle dieser Art will das sittliche Urtheil Directiven der Werthschätzung haben.

Die peinlichsten und schmerzlichsten sittlichen Conflicte

---

[1]) Vgl. o. S. 224 f.

des Lebens und der Geschichte sind von jeher ein besonders reizender Gegenstand für die typische Darstellung tragischer Dichter gewesen. Und es lässt sich nicht leugnen, dass sie eins der wirksamsten und erschütterndsten Beispiele derjenigen Disharmonien des menschlichen Daseins ausmachen, deren grelle Pein der Dichter in künstlerischer Weise verklären und auflösen soll. Einige der Hauptvertreter des Standes haben es denn auch vermocht, uns in der lebendigsten und ergreifendsten Weise die Qual der Seele fühlen zu lassen, welche zwischen Pflichten der Bruderliebe und der Dankbarkeit, zwischen Freundschaft und geschworener Treue, zwischen Eltern und Vaterland, zwischen der Sorge für die (hungernden) Kinder und der Ehrlichkeit eine Wahl treffen soll, die jedenfalls ein Stück des Herzens herunterreisst.

Man kann unmöglich erwarten, dass die Philosophie Probleme dieser Art in derselben gefühlserregenden Weise behandele. So viel Verständniss und Sympathie der Philosoph als Mensch sich für so schmerzvolle Aufgaben der Lebensführung bewahren mag: die Philosophie als Wissenschaft legt kühl das Instrument der Analysis an und stellt heraus, dass die grausam peinvolle Tragik dieser Conflicte nur dadurch entsteht, dass die Einzelpflichten, obwohl oft nur Ausflüsse Eines und desselben Gedankens und nur in Beziehung auf ihn von Werth, in Folge unserer Geschichte und Erziehung zu absoluten Werthen erhöht werden[1]), und dass dieselben dermassen mit all unserm Denken und Fühlen verwachsen, dass sie ein Bestandtheil unsers Wesens werden, der nur unter unsäglichen Schmerzen von uns losgetrennt werden kann, und dessen Verlust wir oft nicht überleben mögen. Die Philosophie wird solche edlen Gefühle zu achten wissen; sie sind selbst sehr werthvolle Culturgüter: schwer wiederzuerzeugen oder zu ersetzen, wenn sie einmal verloren gehen sollten; die von ihnen ausgehenden Impulse sind im Durchschnitt der Fälle sehr viel

[1]) Vgl. o. S. 229 f.

besser, segensvoller als ihr Gegentheil; die Erziehung hat allen Grund sie zu wecken und am Leben zu erhalten. Aber — unter dem höchsten Gesichtspunkt — müssen sie doch als Befangenheiten betrachtet werden, wenn auch als Befangenheiten sehr zarter und vornehmer Art. Und wo gäbe es auch ein menschliches Individuum, das nicht befangen, nicht in seine Eigenart und die Denkweise seiner Atmosphäre eingefangen wäre; jedes muss, weil und so weit es ein Individuum, ein endliches, historisch und local bedingtes Wesen ist, befangen sein.

Die theoretische Reflexion macht sich daher auch gar keine Hoffnung, einer Antigone, einem Rüdeger von Bechlaren oder Max Piccolomini ihren tragischen Schmerz und ihre Gewissensnoth oder Todessehnsucht wegräsonniren zu können; sie ist diesen wie andern leidenschaftlichen Gefühls- und Triebregungen gegenüber gleich ohnmächtig. Es ist gleichwohl ihres Amtes, für Conflicte dieser Art den Leitfaden zu suchen.

Manchmal würde die innere Qual und Befangenheit schon sehr einfach aufzuheben sein, wenn sich das Individuum dazu bestimmen liesse, sich nicht sclavisch an den Wortlaut, die Formel einer Regel zu halten, sondern den Geist und die Raison derselben und höher hinauf des Systems, dem sie angehören, zu bedenken; oft verschwindet so die vermeintliche Dissonanz überhaupt. Ist wirklich die Noth unabweislich, Eine in Gefühl, Gesinnung und Gewissen übergegangene Pflicht verletzen zu müssen, so hilft die Anwendung des Kantischen Generalisirungsprinzips schon ziemlich weit: wenn man sich sagt, man müsse so wählen, dass der Fall, generalisirt gedacht, das geringstmögliche Maass von absehbarem Schaden in die Welt bringen würde; der in der Zeitmoral Gefestigte wird natürlich zu diesem Schaden an erster Stelle die Erschütterung ehrwürdiger Grundsätze rechnen.

Anstatt dieser Anweisung findet man in platonisirenden Lehrbüchern die absurde Regel gegeben, man solle dasjenige thun, was Einem am schwersten werde; womit eine

andere die engste Verwandtschaft hat, nämlich die, niemals Rechte auf Kosten von Pflichten zu behaupten: beides ebenso redende, wie verständliche Ausläufer einer Ansicht, die den durchschnittlichen Gegensatz von Pflicht und Neigung, von Gesetz und Freiheit bis zur ascetischen Unterdrückung der Lust und zur demüthigen Anerkennung der Rechtlosigkeit des Individuums zu steigern gewusst hat. Es kann keine Rede davon sein, dass das Schwerste immer das Sittlichste sei, oder dass wir immer wohl daran thun, gutherzig Jedem aus dem Wege zu treten und lieber unsere Rechte verkümmern zu lassen, als in Anderer Rechte einzugreifen. Es ist nicht immer sittlich, im Conflict der Pflichten nach dem grössten Maasse von Leiden und Entbehrungen zu greifen, oder, um keine „Treue“ zu kränken, den Tod zu suchen. Gegenwart und Zukunft fordern vielleicht sogar, dass man sich nicht bloss erhalte, sondern es unter Umständen sogar darauf wage, Ausnahmerechte in Anspruch zu nehmen.

Strafgesetzbücher strecken in Fällen der Nothwehr und des Nothstandes mit Pflichten von sonst sehr ernstem Character vor zugestandenen Rechten die Waffen, erkennen auch sonst mancherlei totale und partielle Berechtigungen, sich über Pflichten fortzusetzen, an und eröffnen mildernden Umständen ein weites Anwendungsgebiet[1]. Und immer wieder muss der Richter ganz unvorhergesehenen Fällen gegenüber, den Geist des Gesetzes höher schätzend als den Buchstaben, nachdem er nach letzterem verurtheilt hat, mit Rücksicht auf ersteren Gnade beantragen. Es ist bei der zum Theil gleichen Tendenz, welche Criminalprocesse wie sittliche Urtheile verfolgen, nämlich: die Norm in Kraft zu erhalten und Vergeltung zu üben und an der Übelminderung in der Gesellschaft zu arbeiten, nur natürlich, wenn man Analoga jenes Verfahrens auch für die Moral erwartet. Jedenfalls kann eine Ethik, welche den Werth

[1] Vgl. RStGB. §§ 52—54, 157 f., 163, 257, 313[2]; Vergeltung und Zurechnung § 10, a. a. O. S. 471 ff.

auch der sittlichen Gesinnungen und Handlungen letztlich an der Beziehung zur Cultur und ihren Gütern, d. h. zu den socialen Lustquellen misst, weder an dem fiat justitia pereat mundus einer bornirten Criminalistik noch an den ganz analogen Steifheiten platonisirender Philosophen, die ihr vermeintlich apriorisches, in sich selbst gegründetes: Du sollst! durchzusetzen suchen[1]), und wenn voraussehbarer Maassen noch soviel Erdenglück dabei in die Luft gesprengt werden sollte, ein Gefallen finden.

Das R.St.G.B. gibt Jedem frei, Leib und Leben aus unverschuldeten gegenwärtigen Gefahren selbst auf Kosten Anderer zu erretten. So weit kann man natürlich moralischer Seits nicht gehen. Es kann nicht allgemein für zulässig

---

[1]) Ganz unleidlich ist in dieser Beziehung Kant. Bei Keinem tritt aber auch die Unhaltbarkeit des platonistischen Glaubens, dass die moralischen Vorschriften in sich selbst, absolut werthvoll seien, so klar, instructiv und abschreckend heraus, als bei ihm; und ganz besonders gerade in der Consequenz, die er aus jenem Glauben für unsere Frage zieht. Die Pflicht, nicht zu lügen, ist z. B. für ihn eine dermassen absolute, dass er sie auch für Lagen festhält, wo man nur durch eine Unwahrheit noch sich oder einen unschuldig verfolgten Freund retten kann (vgl. Tugendlehre, 2. Hauptstück: Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, bloss als moralisches Wesen betrachtet. Erster Artikel: Von der Lüge, WW. IX, 282 ff.; ferner: Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, WW. VII, 293 ff.). Und den „wackeren" Satz: fiat justitia pereat mundus eignet er sich in dem Sinne an, dass „die politischen Maximen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist, ausgehen müssen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen". Von all seinen diesbezüglichen Aufstellungen ist nur dies haltbar, dass man bei der Abwägung der Übel, die man anrichtet, auch dies bedenken muss, wie gefährlich es sei, social nothwendige Principien durch eigene That in ihrer Verbindlichkeit zu schwächen: denn allerdings, wenn ich lüge, so trage ich, „so viel an mir ist", dazu bei, „dass Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden"; und man kann sagen, dass damit „der Menschheit überhaupt" ein gewisses „Unrecht zugefügt" werde. (Vgl. Kant, Über ein vermeintliches Recht, a. a. O S. 297.) Aber sicher wird ihr durch eine pedantische Pflicht-Auslegung, welche unschuldig verfolgte Freunde preisgibt, doch noch ein grösseres zugefügt.

erachtet werden, um das eigene Leben zu retten, jedes beliebige fremde auf's Spiel zu setzen; das werthvollere muss immer den Vorzug haben. Freilich wird dem in Todesgefahr Schwebenden gegenüber meistens die Moral auch wiederum mit ihren Vorhaltungen factisch viel zu schwach sein, um ihn zu derartigen unparteiischen Vergleichungen in seinem Gewissen zu verbinden.

Prinzipiell, definitiv und correkt kann der Conflict der Pflichten und Rechte überhaupt nur von demjenigen beigelegt werden, der ruhig, stark und vorurtheilslos genug ist, die objectiven Werthverhältnisse derselben, d. h. in letzter Instanz der Güter, auf welche sie sich beziehen, abzuschätzen. Leider muss, da es keine festabgestufte, allgemein anerkannte und doch wieder je nach der Lebensstellung des Handelnden modificirte Hierarchie der Güter gibt, auch hier dem subjectiven Ermessen die Hauptsache überlassen bleiben.

Die Anknüpfung der Reflexion an die gesellschaftliche Wohlfahrt im Allgemeinen oder den Culturfortschritt wird nur auf den vornehmsten Stellen nothwendig oder erlaubt sein. Für die Meisten wird die Rücksicht auf die Ehre ihres Berufes oder Standes, in andern Fällen auf das Wohl des Vaterlandes, der Nation höchster Lebenspunkt sein müssen. Frauen werden sich begnügen dürfen zu erwägen, was das Interesse des Hauses, der Familie, der sie eingegliedert sind, von ihnen verlangt: aber gerade ihnen entstehen oft auf dem Punkte, wo sie aus dem elterlichen Hause austreten und einem Gatten in eine vergleichsweise unsichere Zukunft folgen sollen, zwischen (wirklichen oder vermeintlichen) Pflichten und (wirklichen oder vermeintlichen) Rechten Conflicte; — die schwerer lösbar wären, wenn nicht, ehe es zur reinen moralischen Reflexion kommt, meist die natürliche Neigung schon entschieden hätte.

Eine besondere Schwierigkeit entsteht durch den Conflict der Auctoritäten selbst, die sich mit Imperativen an uns wenden.

Das StGB. ist ganz kategorisch und kennt nur eine

beschränkte Zahl von berechtigten Ausnahmen; aber es kümmert sich auch nur um eine beschränkte Sphäre des Handelns. In den wichtigsten Fällen treffen, wie gesagt [1]), die moralischen Verdicte mit den seinigen zusammen; die moralische Erziehung ist sogar eins der Hauptmittel, die zur criminalistischen Zurechnungsfähigkeit erforderliche „Einsicht in die Strafbarkeit" der verpönten Handlungen vorzubereiten. Aber es finden auch Ausnahmen statt, Ausnahmen jenseits der vom StGB. selbst zugelassenen; und sie müssen hervortreten, da das StGB. vielfach mehr orts- und zeitbedingte, politische Zweckmässigkeits-, als allgemeingültige und sittliche Vergeltungs- und Culturrücksichten verfolgt. Die Moral muss in Fällen dieser Art prinzipiell den Vortritt haben; doch ist vermeintliche sittliche Nothwendigkeit sehr ernst und streng von wirklicher und echter zu scheiden. Der Conflict erledigt sich meist so, dass der Delinquent, der aus innerem moralischen Zwange gehandelt hat, die staatlich ausgesetzte Strafe nicht sowohl als ihm gebührende Vergeltung, sondern als eine äusserlich zweckmässige Präventions- und Verwaltungsmaassregel ansieht, die er, verurtheilt, aus Achtung vor seinen moralischen Verpflichtungen und den Nothwendigkeiten der staatlichen Ordnung gern auf sich nimmt; oder dass der Richter von vornherein auf mildernde Umstände erkennt, oder ihn nachträglich der Gnade empfiehlt.

Freilich ist der Fall selten so unstreitig reinlich. Dann stehen der Anspruch des Straffälligen, der gewissenhaft seine moralische Pflicht gethan zu haben glaubt, und das Verdict des StGB.'s, dem vielleicht der Richter überzeugungsvoll sich anschliesst, vielleicht von der öffentlichen Meinung unterstützt, unbeglichen, oft unbegleichbar einander gegenüber.

Sehr viel schwieriger noch fällt die Situation aus, wenn Jemand den stolzen Anspruch erhebt, sich über die landesübliche Moral mit selbstdurchdachten, zu einem System

---

[1]) Vgl. o. S. 244.

geeinigten Grundsätzen erheben zu dürfen. Nicht sowohl dies ist daran schwierig, was seitens der geltenden Auctoritäten alsdann geschehen soll. Wenn ein Mensch mit seinen Handlungen sich mit ihnen in Widerspruch setzt, so warten sie ihres Amtes; und jener weiss, dass er die Folgen seines Thuns zu tragen hat. Aber ob er und wie weit er überhaupt nach seiner eigenen — wirklich oder vermeintlich besseren — Moral handeln darf; ob er sich damit begnügen soll, für dieselbe die durch Gesetze und Sitten zulässige Propaganda und Agitation in Bewegung zu setzen, damit seine Ideen einen Anhang gewinnen und vielleicht allmählich Gemeingut werden: das ist fraglich und schwierig. Es ist Niemand da, der definitiv entscheiden kann, ob das vermeintlich Bessere auch wirklich das Bessere wäre, und ob es schon jetzt, ob es für den Vertreter desselben selbst schon zulässig war, danach zu handeln. Factisch findet das Handeln solcher Neuerer in allen möglichen Formen statt, die zwischen jener Zurückhaltung, wie sie z. B. Descartes und Herbart übten, und revolutionärer Rücksichtslosigkeit liegen. Das Erste ist jedenfalls das persönlich sicherste; das Zweite hat oft die schwersten eigenen Nachtheile zur Folge, ohne immer den erhofften öffentlichen Nutzen zu schaffen.

Stellt sich freilich nachträglich, nachdem der Prophet des Neuen für seine Überzeugung gelitten hat, ja vielleicht hat sterben müssen, heraus, dass seine Intentionen wirklich eine höhere Sittlichkeit anzubahnen vermochten, und dass sein Leiden und sein Tod mehr als die leere Predigt und Agitation zur Einführung des Vollkommneren beigetragen haben, so feiern wir eine solche Person als einen der vielen Märtyrer und Wohlthäter der Menschheit in dankbar pietätsvollem Andenken, indem wir ihr Recht, selbständig zu denken, und ihre Pflicht, mit Leib und Leben für ihre Ideen einzutreten, zugleich würdigen.

Aber nicht jeder neue Gedanke ist werth, das Alte zu verdrängen. Man muss mit Aufstellung eigener Weisheiten dem bewährten Alten und Gültigen gegenüber sogar äusserst vorsichtig sein. Und nicht Jeder, der für seine Über-

zeugungen zu leiden und zu sterben bereit ist, ist ein Apostel und Märtyrer, sondern vielleicht ein Narr, ein Schwärmer, oder ein mehr oder weniger straffälliger Verbrecher gegen die Cultur, der weder die Pflicht noch das Recht hatte, sein Leben auf diese Weise in die Schanze zu schlagen. Handlungsmaximen, die generalisirt gedacht, mehr Schaden als Nutzen stiften würden, sind auf alle Fälle verwerflich.

25. Die Tugenden.

Zu den Pflichten des Menschen (und seiner Erzieher) gehört die Ausbildung derjenigen habituellen Dispositionen, die wir Tugenden nennen, und deren Contraria als Untugenden, Fehler, Laster, Schändlichkeiten u. dgl. bezeichnet werden.

Tugenden unterscheiden sich von Pflichten wie Eigenschaften von Imperativen, Getzen. Letztere fordern Handlungsweisen, erstere ermöglichen und verbürgen sie. Wenn man nebeneinander von der Pflicht und von der Tugend, z. B. der Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit und Häuslichkeit spricht, so bedeutet jene die Verbindlichkeit und Verpflichtung, diese die Gewohnheit und bleibende Befähigung, wahr, dankbar häuslich u. s. w. zu sein. Tugenden solcher Art sind constante Befähigungen der Pflichterfüllung.

Tugenden fallen unter den Gattungsbegriff der werthvollen Eigenschaften oder Vorzüge; es sind Eigenschaften, Vorzüge; nicht von Sachen, sondern von Personen; nicht des Körpers, sondern der Seele; und in dieser insbesondere der Gesinnung, des Gemüths, des Charakters. So wenig das vulgäre Urtheil einen prinzipiellen Unterschied der Art mit Bewusstsein macht, oder gar consequent festhält, so wird man doch nicht fehlgreifen, wenn man unter dem Titel Tugenden an erster Stelle diejenigen persönlichen, psychischen Eigenschaften versteht, welche nicht der blossen Natur verdankt werden, sondern durch Willenseingriffe[1]) entstanden

[1]) Vgl. o. S. 184; Cic. De fin. V, 13. 36: Animi ..... virtutes; duo genera, unum earum, quae ingenerantur suapte natura .... alterum earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent ....

sind, oder, weil sie der Regel nach diesen Ursprung haben, wenigstens als so entstanden praesumirt werden, auch wo sie es nicht sind[1]). Es sind Eigenschaften, für die wir die Besitzer glauben verantwortlich machen zu können.

Tugenden sind werthvoll, auch wenn besondere Ungunst der Umstände nicht gestattet, die Gesinnungen in Thaten umzusetzen, oder mit den Thaten Erfolg zu haben. Doch darf man freilich von solchen Ausnahmen nicht — wie z. B. Kant es that[2]) — den Schluss machen, dass Moralität überhaupt mit Wirkungen und Erfolgen, Nutzen und Vortheil nichts zu thun habe. Tugenden wären werthlos, wenn sich nicht in der Regel nützliche Erfolge an sie knüpften.

Die Thatsache hat oft die Verwunderung erregt, dass die verschiedensten Moralprinzipien im Ganzen immer wieder auf dieselben Tugenden und Fehler hinauskommen. Und allerdings: es gibt wohl kein civilisirtes Volk und kein Moralsystem, bei dem Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit nicht irgendwie gelobt, und Ungerechtigkeit, Verrath und Grausamkeit nicht getadelt würden. Und doch treten auch auf diesem Gebiete mancherlei Schwankungen und Unsicherheiten auf; es entstehen z. B. oft — aus verschiedenen Gründen — Zweifel, ob und in wie weit Bescheidenheit, Bedürfnisslosigkeit, Geduld, Nachgiebigkeit, Demuth und Entsagungsfähigkeit Tugenden, ob und in wie weit Ehrbegierde, Selbstinteresse, Neugierde, Eigenwille u. s. w. Laster seien. Und das Feststehende bedarf der Begründung. Es ist offenbar, dass nicht alle Tugenden gleich sehr und aus denselben Gründen gepriesen werden. Und immer liegen Tugenden und Laster schwer unterscheidbar nahe bei einander. Das ganze Gebiet bedarf jedenfalls der systematisirenden Organisation.

David Hume hatte ein Aperçü, das sich gut dazu

---

[1]) Freundlichkeit z. B. und gesellige Aufgelegtheit sind ebenso oft nur die natürlichen Folgen einer gesunden Verdauung und Circulation, wie das Gegentheil die Folge schwer oder gar nicht überwindbarer somatischer Indispositionen.

[2]) Vgl. z. B. Grundlegung, a. a. O. S. 65.

eignet, zum Ausgangspunkt zu dienen. Er prüfte, welche persönlichen Qualitäten erfahrungsmässig überhaupt aus irgend einem Grunde gelobt würden, und fand, dass es solche wären, die entweder dem Besitzer selbst oder Andern angenehm oder nützlich sind.

Wenn man diese Bemerkung dahin theils modificirt, theils erläutert, dass das Angenehme auch die Beseitigung des Unangenehmen begreift, übrigens die ursprünglichen. wie die abgeleiteten, die sinnlichen, wie die geistigen (z. B. die aesthetischen) Formen der Art umfasst; dass das Nützliche aber letztlich in einer ein- oder mehrgliedrig vermittelten Beziehung zu einem in dem angegebenen Sinne Angenehmen oder für die Fortsetzung der Grundbedingung alles Genusses, nämlich des Lebens, Nothwendigen besteht; dass man ferner unter den „Andern" nicht bloss isolirte Einzelne, sondern auch jene Gemeinschaften kleineren oder grösseren Umfangs denkt, deren Nothdurft, Annehmlichkeit oder Nutzen in den socialen Werthurtheilen den Leitfaden bildet: so hat die Hume'sche Eintheilung für die Classification einen geradezu grundlegenden Charakter.

Nennt man freilich alle solche Qualitäten, wie sie Hume charakterisirt und als eine zusammengehörige Gruppe zusammenfasst, wie er — und der Sprachgebrauch thut es ja vielfach auch — Tugenden, so muss man, um zu dem eigentlich moralischen Theile derselben zu kommen, unsern früheren Auseinandersetzungen gemäss nicht bloss die Naturgaben, sondern von den durch Willen geschaffenen Vorzügen weiter, wie es scheint,[1]) — was übrigens schon Hobbes that — diejenigen absondern, welche und soweit sie dem Besitzer selbst ausschliesslich oder an erster Stelle angenehm oder nützlich sind; es sind technische Fertigkeiten mehr, als sittliche Tugenden, Virtuositäten mehr als virtutes.

Englische Philosophen stellen nach dem Vorgange Benthams, der seinerseits den Alten folgte[2]), Eigenschaften dieser

---

[1]) Vgl. § 19 f. u. o. S. 270, Anm. 1.

[2]) Vgl. o. S. 25 f.; 177 ff.; auch Kant rechnete „Enthaltsamkeit und

Art unter den Klassenbegriff der Klugheit (prudence)[1]). Es sind diejenigen Eigenschaften, welche der klug seine Interessen erwägende und verfolgende Egoist sich am liebsten wünschen muss. Da unserer Voraussetzung gemäss Willensanstrengung hinter ihrer Erwerbung stehen soll, der blosse Verstand, die blosse Klugheit auch nicht ausreicht[2]), sie einzugewöhnen, so wäre vielleicht für diese Halbtugenden der Ausdruck kluge Selbstherrschaft oder innere Disciplin und Ökonomie geeigneter.

Hierher gehört jedenfalls nicht bloss Alles, was Sokrates und seine Nachfolger als φρόνησις, sondern auch das, was sie unter dem Titel ἐγκράτεια und σωφροσύνη empfahlen, d. h. jede Form der Herrschaft über momentane Reize sowohl wie über dauernde Leidenschaften[3]) zu Nutzen des ganzen Lebens: Mässigkeit im Essen, Trinken und Liebesgenuss, Sorge für die Gesundheit, geistige Diät, Vorsicht, Besonnenheit, innere Ordnung, Nüchternheit u. s. w.

Hierher gehört aber auch Vieles von den Formen derjenigen Tugend, welche die Alten neben der Klugheit und Sophrosyne als dritte Cardinaltugend empfahlen, nämlich der Tapferkeit: Muth, Unerschrockenheit, Geistesgegenwart, Thatkraft, Entschlossenheit, Selbstvertrauen, Fassung, Beharrlichkeit, Ausdauer, Charakterstärke, Standhaftigkeit, Gleichmuth u. s. w. Es bedarf keines Wortes, wie sehr sich der Besitz solcher Eigenschaften gelegentlich durch sich selbst bezahlt macht[4]).

Aber Fertigkeiten dieser Art lassen sich noch bedeutend mehr anführen. Da sind zunächst alle diejenigen, welche uns im Lebenskampf zum Sieg über unsere Rivalen befähigen. Kluge Berechnung, Nüchternheit, Charakterstärke und andere Eigenschaften der schon angezogenen

---

Mässigung der Neigungen" zur „Klugheit" (Kr. d. pr. Vern., a. a. O. S. 267, Grundl. a. a. O. S. 11 f.).

[1]) Vgl. o. S. 186, Anm. 1.

[2]) Vgl. Causalität des Ich, a. a. O. S. 205.

[3]) Vgl. Kant, Tugendlehre, WW. IX, 256 f.

[4]) Vgl. o. S. 178.

Klassen liessen sich auch hier aufzählen. Dazu kommen die Vorzüge des Fleisses und Erwerbssinnes, der ökonomischen Verwendung von Zeit und Kraft, der Umsicht, Gründlichkeit, Sparsamkeit, Ordnungsliebe u. s. w.; aber auch den — sittlich mindestens bedenklichen — Ehrgeiz könnte man hierher rechnen.

Auch von denjenigen Eigenschaften, durch welche wir uns im geselligen Verkehr angenehm machen, fällt ein so bedeutender Bruchtheil zu unserm eigenen Nutzen aus, dass wir mindestens ebensoviel Grund haben, sie zu den Vorzügen zu rechnen, die uns, wie zu denen, welche Andern angenehm und nützlich sind. Ich meine die Eigenschaften, durch welche wir die Geselligkeit beleben und erheitern, ästhetisches Wohlgefallen erwecken und uns selbst Zuneigung, Gunst, Freundschaft und Liebe gewinnen. Ich meine „Tugenden“ wie: Anmuth, Freundlichkeit, Heiterkeit des Gemüths, Beweglichkeit des Geistes, Witz, Höflichkeit, Takt, Geschmack, Leutseligkeit, Gefälligkeit, Liebenswürdigkeit u. s. w.

Indessen wenn wir auf diese Weise fortfahren, den Kreis der anerkannt schönsten Tugenden zu entleeren, indem wir alle diejenigen Eigenschaften auf den Werth von Halb- oder Scheintugenden herabsetzen, welche dem Individuum selbst Vortheil bringen, so bleibt am Ende für wirkliche, echte und ganze Tugenden gar kein Platz mehr; denn welche Tugend wäre nicht irgendwie dem Besitzer selbst von Werth und Nutzen! Es ist Zeit, den Gesichtspunkt zu verändern.

Handelt es sich darum, die echten Tugenden zu finden, so weisen uns die Motive des Sprachgebrauchs wie unsere Principien auf denselben, nämlich den socialen Standpunkt. Es ist natürlich, dass die Sprache, als ein Product der Gesellschaft, des geistigen Verkehrs, wenn es gilt, persönliche Vorzüge mit einem auszeichnenden Terminus zu versehen, nicht diejenigen heraushebt, welche dem einzelnen Individuum werthvoll sind, sondern die, welche Mehreren, Vielen, welche Allen, die in Verkehr stehen, Annehmlichkeiten oder

Nutzen gewähren. Auf dieselbe Bahn weist die Moral, die wir vertreten. Alle sittlichen Werthe nur nach der Beziehung auf Gesellschaftszwecke schätzend, kann sie natürlich nur diejenigen Fertigkeiten als Tugenden behandeln, welche einen Ueberschuss von Lust oder Unlust in die Gesellschaft hineinzutragen pflegen, und die sich dadurch vor den ihnen entgegengesetzten Eigenschaften auszeichnen.

Man wird von der vulgären Sprache, als einem Product des geistigen Durchschnitts, keine allzu subtilen Distinctionen und weitsichtigen Anschauungen erwarten dürfen. Sie nennt jede habituelle Eigenschaft, die wenn auch nur in kleinstem Kreise des Verkehrs Schmerzen zu lindern und Freuden zu spenden vermag, Tugend. Eine prinzipiellere Betrachtung wird dieser Bezeichnung daher immer die Clausel hinzufügen müssen: vorausgesetzt, dass die bezügliche Eigenschaft, wenn man den Blick über den isolirten Kreis der nächsten Betrachtung nach Raum und Zeit erweitert, nicht mehr Unlust- als Lustfolgen zum Vorschein bringt.

Die Tugendbezeichnungen der Sprache fassen ferner vielfach verwandte Charakterformen in Ein Wort, dessen schillernder Sinn[1]) analytische Ueberarbeitungen nöthig macht.

Die Sprache nennt ferner alle socialnützlichen Attribute der Personen gleichförmig Tugenden; die philosophische Theorie wird auf Werthunterschiede halten müssen; sie wird z. B. diejenigen Tugenden höher schätzen, bei welchen der zu erwartende Ueberschuss der socialen Lust über die Unlust grösser ist, ausnahmsloser eintritt und auf grössere Massen sich ergiesst.

Die ethische Systematik wird diese Werthverhältnisse sogar mehr zu beachten haben als die Unterschiede in den psychologischen Quellen. Es muss ihr darauf ankommen, schliesslich zu denjenigen höchsten Tugenden von um-

---

[1]) Man denke z. B. an Termini wie Pietät, Zuvorkommenheit, Legalität, Rechtschaffenheit, Biederkeit.

fassendster socialer Fruchtbarkeit aufzusteigen, denen keine engere und niedrigere Form der „Tugend" zuwiderlaufen darf, ohne sofort entwerthet zu werden, die selbst jeder den Kreis und das Maass ihrer Anwendbarkeit vorzeichnen.

Lässt man sich den Vorbehalt immer offen, dass eine socialwerthige Eigenschaft, die man Tugend nennt, es nur immer so weit sei, als sie nicht mit höheren Tugenden in Conflict geräth, d. h. als sie nicht bei umfassenderer Betrachtung gesellschaftliche Nachtheile herausstellt, so lässt sich für alle Tugenden des Sprachgebrauchs sehr wohl die Raison angeben. Ja es wird sofort klar, warum die vulgäre Praedicirung auch jenen Eigenschaften den Namen der Tugend nicht versagt, die an erster Stelle dem Besitzer selbst Annehmlichkeiten und Vortheile schaffen. Sie thut es nicht, wie englische Philosophen der Hume'schen Richtung geglaubt haben, weil man sich sympathisch an die Stelle des Besitzers denkt; sondern mit Rücksicht auf die an ihnen haftenden eventuellen Vortheile der Gesellschaft selbst thut sie es: weil man durchschnittlich auch an ihnen mehr Vortheile als am Gegentheil derselben haften sieht. Es ist ähnlich wie mit den sogenannten Pflichten gegen uns selbst. Ähnlich wie der Sprachgebrauch Handlungen, die zunächst dem wohlverstandenen Interesse des Individuums selbst entsprechen und daher natürlicher als seine Rechte aufgefasst werden, mit Rücksicht darauf, dass Leichtsinn, Schlaffheit, Verblendung und Caprice diese Rechte oft schlecht hüten und ausüben, soweit die Bewahrung derselselben im gesellschaftlichen Interesse liegt, als Pflichten — „gegen uns selbst" — einschärft: so nennt umgekehrt derselbe Sprachgebrauch aus ähnlichem Motiv Eigenschaften, die, weil sie dem Eigeninteresse dienen, nicht als echte Tugenden bezeichnet werden dürften, darum, weil doch an ihnen auch gesellschaftliche Vortheile hängen: Vortheile vor den ihnen conträr gegenüberstehenden Eigenschaften, doch wiederum Tugenden. Und mit Recht. Es ist ceteris paribus gewiss auch social höchst werthvoll,

wenn Jemand sich von den Lustreizen des Moments nicht fortreissen, von Gefahren nicht schrecken lässt, wenn er strebsam, rührig und ordentlich ist. Wer seine gesundheitswidrigen Begierden beherrscht, wird vielleicht die gemeinschaftsfeindlichen auch beherrschen können. Der Arbeitsame und Sparsame wird weniger in die Lage kommen, der Armenkasse und Privatwohlthätigkeit zur Last zu fallen, wird im Gegentheil haben, „zu geben dem Dürftigen"; Müssiggang aber ist aller Laster Anfang. Ohne Thatkraft, Muth und Entschlossenheit nur ein lahmes Rechtsgefühl. Der Willensfestigkeit, des moralischen Muthes bedarf Jeder, der Grundsätze gegen Verführungen und Drohungen behaupten will. Die jungen Spartiaten, welche an dem Altar der Diana sich mit Ruthen peitschen liessen, ohne einen Schrei auszustossen, starben auch später freudig für's Vaterland. Die Furcht vor Schande hält verbrecherische Gelüste nieder; und die Hoffnung auf Ehre und Ruhm ruft oft die rastloseste Anspannung der geistigen und physischen Kräfte im Dienste des Gemeinwohls wach.

Aber es fehlt freilich sehr viel daran, dass diese Eigenschaften immer social fruchtbar würden oder dass der Segen immer den Nachtheil überragte. Es gibt eine Selbstbeherrschung, die, von unlauteren oder gar verwerflichen Zwecken ausgehend, doch nicht schwächer ist als die sittliche[1]; der Meister in der Kunst, seine Gefühle im Zaume zu halten, und schlau und kaltblütig den Zeitpunkt abzuwarten, ist ein unheimlicher Genosse. Tapferkeit und Willensenergie, Strebsamkeit und Ehrgeiz, Ausdauer und Fleiss sind ohne Gerechtigkeit und Menschenliebe höchst gefährliche Potenzen u. s. w.

Man kann denjenigen Theil dieser „Tugenden", der nur in einer formalen Fertigkeit, z. B. Lust- und Unlustreize für weiter ausstehende Zwecke zu beherrschen, formale, und denjenigen, welcher an erster Stelle den Eigeninteressen des Individuums und erst durch die Productivität

---

[1]) Vgl. o. S. 129.

desselben hindurch in weiterer Abfolge der Gesellschaft dient, wie z. B. den Fleiss, die Geschäftsgewandtheit, Betriebsamkeit, Erfindsamkeit u. s. w. secundäre Tugenden nennen. Beide Klassen sind nur von relativem, hypothetischem Werth: d. h. nur soweit und unter der Bedingung, dass sie in den socialen Nutzen laufen und höheren Interessen nicht den Weg verlegen.

Die letztere Clausel muss nun freilich, wie nach dem Obigen zu erwarten stand, auch sehr vielen anderen Tugenden angeheftet werden. Von den Vorzügen des geselligen Verkehrs ist es ja allerdings deutlich, dass sie weder bloss formale noch secundäre Tugenden sind. Sie streuen vollinhaltlich und direct Freude und Lust in die Gesellschaft hinein; umgekehrt sogar ist der Eigenvortheil ihres Besitzers als secundär zu bezeichnen; er tritt erst in den Reflexen der Action hervor; sie selbst sind ebenso primären Werthes, wie das ausgeliehene Kapital den Zinsen gegenüber. Aber wenn gesellschaftliche Liebenswürdigkeit, Gefälligkeit und Freundlichkeit Zerflossenheit des Charakters, Untüchtigkeit zu Berufsgeschäften, Unzuverlässigkeit der Rede, leichtsinnige Behandlung des Geldes, Oberflächlichkeit des Gemüthslebens zum Correlat haben[1]), so werden sie uns in demselben Maasse, als wir diesen Zusammenhang entdecken und auf uns wirken lassen, abschmeckig und tadelnswerth. Jene Eigenschaften sind uns nur Tugenden bei Isolirung der Betrachtung und soweit sie nicht werthvolleren Tugenden schädlich werden; sie sind nur von relativem, hypothetischem Werthe. Sie sind auf dem Boden des heiteren, freien Spiels der Conversation und Geselligkeit unzweifelhaft Tugenden: denn sie erfreuen innerhalb dieses Kreises; aber dieses Gebiet des Lebens hat selbst nur relativen Werth. Werthvoller als das Spiel ist die Arbeit und der Ernst. In einem Leben, wo es noch soviel Hunger und sonstige peinliche Nothdurft zu

[1]) „nicht zu gedenken, dass die Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, sehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere ist, die sich ausser diesem kleinen Cirkel befinden“ (Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 411).

befriedigen gibt, wo noch soviel unsägliche Schmerzen ungelindert bleiben müssen, soll und kann zwar dem freien Frohsinn und dem launigen Scherz sein Recht und sein Platz nicht bestritten werden: aber die Personen, welche nach dieser Seite hin Vorzüge ausstrahlen, müssen sich bewusst bleiben, dass dieselben ihr Maass und ihre Beschränkung haben; und dass, wenn sie nach werthvolleren Richtungen hin versagen, aller gesellige Beifall sie nicht davor behüten kann, im Ganzen doch etwas geringschätzig beurtheilt zu werden.

Von den Tugenden, die im geselligen Verkehr Heiterkeit und aesthetisches Wohlgefallen hervorrufen, führt eine Stufenleiter, von einigen derselben sogar ein continuirlicher Übergang zu denjenigen Vorzügen fort, welche befähigen, in engerem oder weiterem Kreise Theilnahme, Mitgefühl, tröstenden Zuspruch, Freundschaft, Humanität, Wohlwollen u. dgl. zu erweisen. Der Beifall, der ihnen gespendet wird, braucht nicht so oft eingeschränkt oder zurückgenommen zu werden, wie bei jenen Reizen; sie sind vortreffliche Zugaben zu denselben; aber bedingten Werth haben auch sie nur. Ganz abgesehen davon, dass oft hinter den mitfühlenden Mienen und Worten kein gleichgestimmtes Herz zu finden ist: man hat zur Theilnahme und Freundschaft nur beschränkte Zeit und Veranlassung; und nicht jeder ist derselben werth.

Eine doppelseitige Verwandtschaft einerseits mit den geselligen, andererseits mit den Tugenden der geschäftlichen Betriebsamkeit haben diejenigen Eigenschaften, welche für praktische Associationen, z. B. im Kampfe der politischen Parteien und socialen Klassen, brauchbar sind, als da sind: Corpsgeist, Verträglichkeit mit Genossen, Gefühl für Unterordnung unter die Collectivparole, Rührigkeit in der Agitation u. s. w. Aber so werthvoll Eigenschaften dieser Art für die gleichstrebenden Genossen sind und so sehr sie auch innerhalb dieses Kreises volle Anerkennung finden, so unterfallen sie doch all den Wertheinschränkungen, welche den Zwecken der bezüglichen Verbindungen selbst

zukommen. Und der Corpsgeist kann zu den verderblichsten Absonderungen und Abstossungen, Bornirtheiten und Ungerechtigkeiten ausarten.

In allem Verkehr, mag er gesellig oder freundschaftlich sein oder praktischen Zwecken dienen, ist es von hohem Werth, wenn man einander trauen und vertrauen kann. Eine ganze Reihe von Tugenden gründet die Anerkennung, die sie finden, auf diese Beziehung. Hierher gehören: Wahrhaftigkeit[1]) (Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit), Ehrlichkeit, Treue u. s. w. Sie stehen unzweifelhaft in der Tugendreihe höher, als viele der bisher erwähnten Vorzüge: sie wirken weiter und ausnahmsloser segensvoll. Aber doch kann keine Rede davon sein, dass sie absoluten Werth haben.

Ebensowenig, wie diejenigen Eigenschaften, welche einem andern, mindestens eben soweit reichenden Bedürfnisse alles Verkehrslebens, nämlich dem Frieden, dienstbar sind: wie Verträglichkeit überhaupt, Umgänglichkeit, Nachgiebigkeit, Versöhnlichkeit u. s. w. Es ist oft ebenso nothwendig, den Frieden zu brechen, wie das entgegengebrachte Vertrauen zu täuschen.

Eine weitere Klasse von anerkannten Tugenden ist auf das Achtungsgefühl gegründet: Gehorsam, Respect, Ehrerbietung, Devotion, Pietät u. s. w. gehören hierher. Die socialen Vortheile derselben liegen auf der Hand. Es ist für das ganze grosse Gesellschaftsleben durchaus nothwendig, dass Auctoritäten geachtet, dass nicht jeder eitlen Kritik und eignen Weisheit nachgegeben werde. Und doch muss auch Kritik und leitende Weisheit sein. Nicht für Jeden ist gehorchen und verehren Pflicht; es muss auch Solche geben, die verlangen dürfen, dass ihnen Gehorsam und Verehrung dargebracht werde.

Auch die Hingabe an die Gebote der Ehre und des Gewissens geniesst mit Recht eine weitverbreitete Anerkennung. Was die Ehre fordert, ist immer der Ausdruck

---

1) Vgl. o. S. 254, 266 Anm. 1.

dessen, was eine zusammengehörige Gesellschaft als ihre Lebensbedingung auffasst. Es ist natürlich, dass sie diejenigen preist, welche sich solchen Forderungen unterordnen. Und der Gewissenhafte folgt Maximen, die sich durch zahlreiche, oft unübersehbare Generationsfolgen fort als die wichtigsten und unumgänglichsten Vorbedingungen aller gesellschaftlichen Wohlfahrt in den Gemüthern abgesetzt haben: es ist in der Ordnung, dass man Gewissenhaftigkeit werthvoll findet. Aber das schliesst nicht aus und darf nicht ausschliessen, dass die Aussprüche des Gewissens wie der Ehre immer wieder von berufenen Kritikern der Revision unterworfen werden. Beide Potenzen können befangen sein und irre gehen [1]).

Die Frömmigkeit hat viele Seiten, durch welche sie sich dem Betrachter empfiehlt. Wie oft wird sie dem überzeugungsvoll Ungläubigen als etwas Reizendes, Schönes, Tröstendes, Erhebendes, Beseligendes u. s. w. hingehalten! Und es lässt sich nicht leugnen, dass die Gefühlsäusserungen frommer, schöner Seelen, z. B. wenn sie sich beim Tode Geliebter in gläubiger Durchdrungenheit über die unerforschlichen aber immer zu unserm Besten abzielenden Wege des allliebenden Gottes und über die Hoffnung auf ein Wiedersehen kundgeben, vielfach einen aesthetisch reinen und verklärenden Eindruck machen. Indessen soweit die trostreiche Kraft dem Frommen selbst nutzt, kann sie für die Moral direct nicht in Rechnung kommen; und was die aesthetischen Reize anbetrifft, so ist auch kindliche Naivetät sehr anmuthend; und wir erwarten doch, dass sie allmählich reiferen Auffassungsweisen Platz mache. Andere preisen die Frömmigkeit von Seiten ihrer moralischen Wirkung; und es muss wiederum zugegeben werden, dass sie Viele, die sonst ruchlos und boshaft handeln würden, in nützlicher Scheu und Disciplin erhält. Aber sie hat daneben für wichtige moralische Aufgaben, z. B. für die thätige Bekämpfung der Übel [2]), die

---

[1]) Vgl. o. S. 139, 157.

[2]) Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vern. a. a.

entschlossene Ergebung in das Unabänderliche und die klare Erfassung der Dinge, wie sie sind, oft so wenig Fähigkeit und Kraft, dass man sie von Seiten ihrer eigentlich moralischen Wirkung auch nur bei Isolirung der Betrachtung auf gewisse Kreise und Gelegenheiten absolut rühmen kann.

Andere Tugenden, welche das Leben wie platonisirende Philosophen[1]) oft als absolute angepriesen haben, zeigen einen Anflug von ascetischem Charakter, so dass sie schon aus diesem Grunde einer positivistischen Theorie verdächtig erscheinen müssen. Ich rechne hierher Enthaltsamkeit, Bescheidenheit, Genügsamkeit, Bedürfnisslosigkeit, Virginität, Entsagung, Geduld u. s. w. Wenn man näher zusieht, so können sie nur theils für untergeordnete Lebensstellungen, theils behufs disciplinarischer oder gymnastischer Vorübung, theils für gewisse Lebenslagen empfohlen werden. Sie haben einen stark formalen Charakter. Es kann keine Rede davon sein, dass unter allen Umständen Bedürfnisslosigkeit allgemein anzurathen wäre. Wir brauchen nicht immer genügsam und geduldig zu sein. Der leicht zu Beruhigende und Zufriedenzustellende verspürt wenig Impulse zu thatkräftigem Vorwärtsschreiten und zur Abwehr frecher Übergriffe. Andererseits ist es augenfällig, dass dem jugendlichen Alter und mittleren oder gar unteren Lebenslosen Bescheidenheit zukommt; sowie, dass angesichts der in jedem Lebenslaufe irgendwo und irgendwie nothwendigen Einschränkungen und Resignationen es nützlich ist, sich früh in Zufriedenheit, Entsagung u. s. w. zu üben; und vor Allem, dass bei den ungeheuren Verheerungen, welche Unenthaltsamkeit, Unersättlichkeit u. s. w. in der Welt anrichten, die öffentliche Moral ein Interesse daran hat, habituelle Dispositionen anzupreisen, die, um ja nicht in die Versuchung zu kommen, in fremde Rechte einzugreifen, sich lieber grundsätzlich mit ihren Bedürfnissen und Begierden

O. X, 59 ff., 156 ff., 205 ff.; Streit der Facultäten, a. a. O. S. 309 ff. Oben S. 97 ff.

[1]) Vgl. o. S. 81 f.

möglichst zurückzuhalten suchen. Für den Gierigen ist die Enthaltsamkeit die beste Vorschule zur Mässigkeit[1]).

Alle genannten Tugendgruppen überragt an allgemeingültigem Werthe in vielen Beziehungen die Gerechtigkeit, in welcher der vielen Formen, die sie annehmen kann[2]), sie sich auch äussern möge. Das Allgemeine, das sich durch alle ihre Anwendungen hindurchzieht, ist der Sinn für gebührende Vergeltung: darauf gerichtet, dass Jedem soviel Glückseligkeit zukomme, als seinem Verdienste entspricht. Das Gesetz der Vergeltung ist nicht etwa, wie man es gelegentlich dargestellt findet[3]), ein ursprüngliches, „angeborenes" Postulat unseres Gemüths, sondern in dem socialen Nutzen begründet, in der Gesellschaft angebildet und nunmehr allerdings zum Theil angeerbt. Es ist für jede Gemeinschaft am nützlichsten, wenn Jeder seiner Leistung entsprechend belohnt sich findet; diese Proportion ist allein befähigt, inneren Frictionen so vollkommen als möglich vorzubeugen, den Frieden zu erhalten und das Interesse Aller zur durchschnittlich höchsten gesellschaftlichen Kraftanstrengung anzufachen. Wie hoch danach aber auch der sociale Werth der Gerechtigkeit stehen mag: es ist nicht bloss denkbar, dass anstatt der nach dem Princip der Gerechtigkeit entworfenen Gesetze im Einzelfalle Billigkeit, Gnade und Nachsicht das gesellschaftlich Zuträglichere ist; sondern die an den Zwecken Einer Gesellschaft gemessene Vertheilung kann, auf die Zwecke einer höheren und umfassenderen Gemeinschaft bezogen, in's Ungerechte ausschlagen; und jedem Einzelnen muss es überlassen bleiben, von dem ihm zukommenden Lohn und Recht soweit zurückzutreten, als dadurch seine sociale Leistungsfähigkeit nicht geschädigt wird, oder mit dem Überschuss über den für die Forterhaltung der letzteren nothwendigen Bedarf Liebe und Barmherzigkeit zu üben; ja es muss unter Umständen gefordert werden, dass man —

---

1) Vgl. Kant, Grundlegung, a. a. O. VIII, 12.

2) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 315 ff.

3) Vgl. z. B. Rümelin, a. a. O. S. 183 f.

nicht aus Askese, sondern im Interesse der allgemeinen Wohlfahrt — Aufopferungsfähigkeit, Selbstverleugnung, Heroismus u. s. w. bethätige. Auf den Punkt muss noch einmal zurückgekommen werden[1]).

Den verschiedenen Klassen von Vorzügen und Tugenden entsprechen Fehler und Laster. Während die Tugenden für irgend eine Sphäre des Lebens in der Regel social werthvoll sind, fehlt es den Lastern zumeist und in der Regel an jeder segensvollen Wirkung für die Gesellschaft; und wo sie dieselbe zufällig haben, mangelt es ihren Besitzern an jedem lohnwürdigen Verdienst.

Die Laster, welche die Griechen ihren drei ersten Cardinaltugenden mit den Namen *ἀφροσύνη*, *ἀκολασία* (*ἀκρασία*) und *δειλότης* gegenüberstellten, haben in einem ganzen Chorus von deutschen Namen ihr modernes Gegenbild; hierher gehören Unverstand, Leichtsinn, Maasslosigkeit, Wollust, Schwelgerei, Trunksucht, Genusssucht, Verschwendung, Liederlichkeit, Trägheit, Feigheit, Fassungslosigkeit, Verzagtheit, Weichlichkeit, Indolenz u. s. w.

Den geselligen Tugenden stehen die Fehler des Cynismus, der Rohheit, Grobheit und Uncultur, der Launenhaftigkeit, Grämlichkeit, Unbeholfenheit, Banausie, Schwerfälligkeit, Einsilbigkeit, Verdrossenheit, Verbissenheit, Starrheit, Schroffheit, Empfindlichkeit, Gleichgültigkeit, Rücksichtslosigkeit, Ungefälligkeit u. s. w. gegenüber.

Die Wahrhaftigkeit und die ihr verwandten Dispositionen haben in Heuchelei, Verstellung, Lügenhaftigkeit, Unehrlichkeit, Untreue u. s. w. ihr Gegenspiel.

Der Friedfertigkeit steht zanksüchtiges, unverträgliches, rechthaberisches u. s. w. Wesen gegenüber.

Die auf Achtungsgefühlen ruhenden Tugenden finden in den verschiedenen Formen des Cynismus, der Unverschämtheit und Ruchlosigkeit Gegensätze.

Der Ehrliebe steht die Ehrlosigkeit und Ehrsucht, der Gewissenhaftigkeit die Gewissenlosigkeit und übertriebene

---

[1]) Vgl. auch o. S. 221 f.

Scrupulosität, der Frömmigkeit die Frivolität und Bigoterie zur Seite.

Die Contraria der halbascetischen Tugenden sind in den verschiedenen Formen, welche der griechischen *ἀκολασία* und *ἀκρασία* entsprechen, enthalten.

Die Gerechtigkeit hat in Undankbarkeit, Parteilichkeit, Niederträchtigkeit, Gemeinheit, Schurkerei, Verrath; Wohlwollen und Liebe in Neid, Eifersucht, Habsucht, Bosheit, Grausamkeit, Rachsucht, Brutalität u. s. w. ihr Widerspiel.

Wenn man diese — sehr unvollständige — Liste zu einander gehöriger Tugenden und Fehler überblickt, so ist dem Eindruck nicht auszuweichen, dass viele mit dem Tugendnamen empfohlenen Eigenschaften längere Reihen von verwandten, abgestuften und verschieden nüancirten Verhaltungsweisen darstellen. Diese Reihen reichen so weit, als in der Regel der Fälle von Eigenschaften solcher Art innerhalb eines berechtigten socialen Kreises mehr Vortheile als Nachtheile zu erwarten sind; der empfehlende und anerkennende Name trifft diese Verhaltungsweisen und Gewohnheiten in ihrer nützlichsten Ausprägung an erster Stelle, umfasst aber noch alle Abstufungen der angegebenen Art mit; jenseits einer gewissen — zum Theil fliessenden — Grenze beginnt das Gebiet der entsprechenden Fehlerkategorien. Das alte Wort: vicina virtutibus vitia[1]) ist völlig zutreffend; im Umsehen lässt sich das Eine als das Andere ausdeuten; alle Parteirhetorik ist in dieser Manipulation grossartig.

Oft schliessen sich an Eine Tugend zu beiden Seiten Fehler an. Aristoteles hatte nicht unrecht, es als ein

---

[1]) Liv. XXII, 12 .... pro cunctatore segnem pro cauto timidum adfingens vicina virtutibus vitia compellabat. Horaz, Epp. I, 6. 15 f.: Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui; ultra quam satis est, virtutem si petat ipsam. Kant, Beobachtungen, a. a O. S. 407: „In der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne dass zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattirungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten". Vgl. o. S. 271.

charakteristisches Merkmal der Tugenden zu betrachten, dass sie in der Mitte zwischen zwei Extremen das richtige Maass bezeichnen[1]); nur dass er dieses Merkmal zum constitutiven machte, darin irrte er[2]). Das aber sah er wieder ganz richtig, dass das tugendhafte Maass durch verschiedene Rücksichten bestimmt wird.

Zu diesen Rücksichten gehört auch die auf die verschiedenen Lebens- und Berufskreise. Es ergeben sich für die verschiedenen Naturen, Geschlechter, Lebensalter und Berufsarten im Hinblick auf den Beitrag zur gesellschaftlichen Wohlfahrt und Culturentwickelung, der jedesmal erwartet werden darf, zum Theil verschiedene Tugenden. Das Weib z. B. hat auf Grund seines unverwischbaren Naturells und seines aus demselben fliessenden Berufes[3]) gewisse spezifische Tugenden (und Laster), die der Mann nicht hat, auch zum Theil nicht haben kann, oder die an ihm nicht in derselben Weise gelobt (resp. getadelt) werden. Weibliche Zurückhaltung, Dienstfertigkeit, Schweigsamkeit, Reinlichkeit[4]), Sorgfalt in der Kleidung, Grazie, Häuslichkeit, Hingabe u. s. w. würde am Manne angesichts seiner regulären Aufgaben wunderlich gefunden oder missbilligt werden müssen. Und den weiblichen Tugenden stehen eigenthümliche Fehler zur Seite; d. h. Fehler, die in weiblicher Sphäre häufiger vorkommen und den Pflichten des Geschlechts besonders zuwiderlaufen: Launenhaftigkeit und Empfindlichkeit, Schwatz- und Klatschhaftigkeit, Eitelkeit und Gefallsucht u. s. w. Auch der Herr und Vorgesetzte hat andere Tugenden (und Fehler) als der Diener und Untergebene, das Kind und der Jüngling andere, als der Erwachsene. Den geselligen Tugenden stehen häus-

---

[1]) Vgl. o. S. 105 f.

[2]) Vgl. Kant, Tugendlehre, Einl. XIII, WW. IX, 252, Anm.; 287, Anm.

[3]) Vgl.. o. S. 249 ff.

[4]) Kant, Beobachtungen (WW. IV, 433): „Die Reinlichkeit kann schwerlich von dem schönen Geschlechte zu hoch getrieben werden, da sie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Übermaasse steigt und alsdann läppisch wird“.

liche, kameradschaftliche, amtliche, königliche u. s. w. zur Seite. Die näheren Bestimmungen sind mit sammt der Begründung aus der jedesmaligen Aufgabe der Lebensordnung, in die man eingegliedert ist, herzuleiten.

Die Rücksichten, welche genommen werden müssen, sind es auch, welche unter Umständen Tugenden selbst zu Fehlern machen. Alles, was an ihnen gelobt wird, beruht bis zur Gerechtigkeit und Liebe empor, noch deutlicher aber bei den untergeordneteren Tugenden, auf einer Isolirung der Situation und des Lebenskreises, einer Beschränkung des Blicks auf die durchschnittlich zu erwartenden Zusammenhänge. Aber was unter dieser Umgrenzung den für sociale Interessen sympathisch gestimmten Betrachter wohlthuend berührt, weil es Schmerzen lindert oder Freuden ausstrahlt, kann unter veränderten Umständen und bei Erweiterung der Rücksichtnahmen bedenklich, ja gefährlich und verhängnissvoll erscheinen. Kurz: die Tugenden stehen selbst unter dem Gesetze des Maasses. Nicht bloss, dass die persönlichen Tüchtigkeiten, die wir der Klugheit oder klugen Selbstherrschaft unterordneten, nicht über die pflichtmässigen Schranken der persönlichen Freiheit hinaustreten dürfen. Auch die geselligen Tugenden, auch die Vorzüge des Geistes und Herzens, welche sinnlich-aesthetisches Behagen und Wohlgefallen erwecken, müssen unter Umständen unfriedsameren und weniger anmuthigen Umgangsformen: der Schweigsamkeit, der Offenherzigkeit, der Grobheit, Schroffheit, ja der persönlichen Kränkung und Ehrverletzung weichen; schlimm, wenn das Individuum vor lauter „Liebenswürdigkeit“ dazu gar keine Befähigung besitzt. Die schrofferen Verkehrsformen — für die Regel der Fälle und für die isolirende Betrachtung — tadelnswerth, steigen jedenfalls in besonderen Lagen vor dem weiterschauenden Blicke und vor ernsteren Rücksichtnahmen zu sittlichen Nothwendigkeiten auf.

Die Naivetät und Artigkeit des Kindes muss mit fortschreitendem Alter der verständigen und aufgeklärten Beurtheilung und dem Selbstbewusstsein des Mannes

weichen[1]). Für die Stunden der Geselligkeit und des freundschaftlichen Gedankenaustausches soll man heiter, mittheilsam, entgegenkommend u. s. w. sein; aber wo höhere Pflichten es gebieten, soll man die Geselligkeit überhaupt meiden und selbst Freunden zu opponiren, ja den Rücken zu kehren wissen. Es ist besser wegen gesellschaftlicher Vernachlässigungen Vorwürfe und Nachreden hervorzurufen, als durch unverhältnissmässigen Kostenaufwand sein Vermögen zu zerrütten. Auctoritäten und Gesetze zu achten ist schön; aber blinder Auctoritätenglaube ist für berufene Vertreter der freien Forschung verwerflich; und verderbliche Gesetze soll man umbilden. Gewissenhaftigkeit ist gut; aber sie muss nicht zur Pedanterie und Kritiklosigkeit ausarten. Die Gesellschaft erwartet, dass jeder seine Interessen thatkräftig, verständig und vorsichtig selbst vertrete; aber sie fordert andererseits, dass er dabei die Rechte Anderer nicht verletze und dass er für unverschuldetes Unglück sich ein wohlthätiges Herz bewahre. U. s. w.

Die höchsten Rücksichten sind die der Gerechtigkeit und Liebe. Alle Tugenden sind ihnen untergeordnet. Nur wo und soweit sie die Möglichkeit der Bethätigung offen lassen, können jene uneingeschränkt ihr Wesen entfalten.

Aber schliesslich machen sich beide selbst den Rang streitig[2]). Beide concurriren sogar fortdauernd um die Herrschaft über dieselben Lebensgebiete. Im Kreise der durchschnittlich wichtigsten und empfindlichsten Leiden und Freuden, die Menschen einander auszutheilen im Stande sind, will jede von ihnen berücksichtigt sein. Und es kann es, da sie sich gegenseitig ausschliessen, doch jeweilig nur Eine. Gerechtigkeit will, dass Jeder so viel Leiden und Freuden erfahre, als er verdient: Leiden, wenn er sich vergangen, Freuden, wenn er Etwas geleistet hat; hat er uns persönlich verletzt oder genützt, von uns, hat er es der Gesellschaft gethan, von der Gesellschaft. Aber auch Natur und Zufall bringen Leiden und Freuden; andere schafft der

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w. a. a. O. S. 145 f.
[2]) Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 312 ff.

Mensch sich selbst. Die Gerechtigkeit liegt gegen unverschuldete Leiden und unverdiente Freuden im Kampfe, nach Möglichkeit jene lindernd, diese verhindernd. Liebe gönnt Jedem seine Naturbegünstigungen und zufälligen Erfolge, springt auch verschuldeten Leiden helfend bei, vergilt über Verdienst und übt gegen Schuldige Nachsicht. Die Gerechtigkeit ist die nothwendige Grundlage alles gesellschaftlichen Friedens; die Liebe baut auf dieser Grundlage ein schönes Reich freier Schöpfung des Guten auf. Die Gerechtigkeit ist das Äusserste, was Moral dem Egoismus abringen kann; die Liebe ist ein Ausfluss unserer sympathischen Regungen; jene ruht auf dem stolzen, aber isolirenden Gefühl eigener Kraft, diese auf dem allverbindenden Gefühl der Solidarität; jene ist individualistisch, diese socialistisch; jene ist die Tugend beschränkter Lebensumstände, diese des Überflusses.

Wenn nun alle Tugenden, wie entwickelt ward, der Gerechtigkeit und Liebe untergeordnet sind, diese selbst aber dermassen conträr sich gegenüberstehen, so scheint die letzte Entscheidung über das, was im Sinne des Sittlichguten jedesmal zu geschehen hat, gar nicht im Bereiche der Tugend gefunden werden zu können. Factisch mussten wir auch mehrfach, wenn es sich um Restrictionen tugendgemässer Handlungsweisen handelte, auf die Pflicht hinweisen. Danach läge etwa die Sache so, dass mit fertigen Dispositionen in der Articulation des sittlichen Lebens gar nicht endgültig durchzukommen wäre, dass die habituellen Fertigkeiten durch Pflichten oder, was dasselbe sagen will, durch (voraus bestimmende) Gesetze, durch universale Gesetze für die allgemeinsten und gleichförmigsten Lebenslagen, weiter durch generelle, specielle und endlich für die äussersten Singularitäten durch individuelle zu reguliren wären. Aber auch die Pflichten erschöpften das Gebiet nicht. Auch sie traten in Conflict. Und immer wieder müssen weite Gebiete, durch Gesetze unregulirt, der eigenen Entscheidung von Fall zu Fall überlassen bleiben. Diese Entscheidung kann, wie wir sahen, in höchster Instanz immer

nur durch die Rücksicht auf den höchsten allgemeinen, objectiven Nutzen, durch die Beziehung auf die Verwirklichung der höchsten Güter selbst gegeben werden.

So mündet die sittliche Systematik des menschlichen Handelns doch letztlich wieder in eine Tugend ein. Über Gerechtigkeit und Liebe erhebt sich, den Streitfall zwischen ihnen nach Befund entscheidend, diejenige Charakterhaltung, welche gewöhnt und befähigt ist, alle sittlichen Conflicte durch die Rücksicht auf die Annäherung an das höchste Gut zu lösen. Man kann sagen: sie sei ebenso sehr Gerechtigkeit, wie Liebe; sie ist beides in höherem Sinne. Sie ist Liebe, insofern sie so viel Lust als möglich in die Welt des Fühlenden hineinströmen will; aber es ist weitschauende, wohl abgewogene, richtig vertheilende Liebe[1]), oder, mit einem Leibniz'schen Ausdruck geredet, caritas sapientis: und dies ist, wie derselbe Leibniz die Sache fasste, gerade auch Gerechtigkeit. Unter ihrem Regime leitet sich die Versöhnung der egoistischen Interessen, wie sie innerhalb der moralischen Schranken die Gerechtigkeit sucht, und der sympathischen Neigungen, wie sie die Liebe erstrebt, in der vollkommensten Weise ein. Unter ihrem Regime finden Alle (collectiv und durchschnittlich auch distributiv), soweit eine gesellschaftliche Organisation es überhaupt zulässt, den denkbar höchsten Vortheil und Genuss. Weder die Selbstsucht noch die Sympathie kann mehr erwarten.

Suchen wir für diese über Gerechtigkeit und Liebe fortgreifende, beide gegenseitig beschränkende und dadurch versöhnende Tugend auch einen übergreifenden, einheit-

---

[1]) Vgl. Kant, Beobachtungen, a. a. O. S. 410: „Wenn die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in Euch zum Grundsatze geworden ist, ... alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein sie ist jetzt aus einem höheren Standpunkte in das wahre Verhältniss gegen Eure gesammte Pflicht versetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit ist ein Grund der Theilnehmung an seinem Übel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorschrift Ihr jetzt diese Handlung unterlassen müsst ....“

lichen Namen, so ist uns derselbe durch das Gesagte schon nahegelegt: der Name ist sapientia, Weisheit, σοφία, praktische Lebensweisheit.

Diese Weisheit ist der Gegenpol der Klugheit des intérêt bien entendu. Letztere calculirt Alles auf den eigenen Nutzen ab; die Weisheit ist so interessirt nicht; sie ist unpersönlich, objectiv, von universaler Sympathie bewegt. Sie setzt die Lust und den Nutzen des Subjects mit der Lust und dem Nutzen aller Übrigen in dasjenige Gleichgewicht, welches die höchste Seligkeit des Ganzen erzeugt. Sie trachtet, so zu sagen, am Ersten nach dem Reiche Gottes und ist zufrieden mit dem, was ihr in seiner Gliederung Rechtens zufällt. Sie lobt und entfaltet diejenigen Fertigkeiten und befolgt diejenigen Maximen, welche nach aller Erfahrung und Wahrscheinlichkeit das Glück der Welt so allgemein und sicher verbürgen, als es überhaupt durch Menschen für Menschen geschehen kann: überall auf diejenigen Restrictionen und Correkturen bedacht, welche die Erreichung des Zieles noch vollkommener zu ermöglichen scheinen, mit Vorsicht unter Erwägung aller absehbaren Folgen kritisirend, mit grösserer Vorsicht entscheidend, mit noch grösserer zur Verwirklichung schreitend.

Sie ist mässig im Essen und Trinken, um das eigene Leben so leistungsfähig als möglich zu machen und zu erhalten. Sie liebt die Reinlichkeit und Ordnung. Sie meidet verzehrende Sentiments und verstandumdüsternde Leidenschaften. Sie schaut klar und fasst fest die Thatsachen, wie sie liegen. Sie lässt sich von Mystik, Rhetorik und Romantik nicht fortnehmen. Sie verliert sich nicht an das Unbedeutende. Sie ist immer mit etwas Nützlichem beschäftigt. Sie macht auch die Stunden der Erholung, des Spiels und der Geselligkeit zu Quellen des Nutzens und der Freuden. Sie sucht ihre Freunde unter den Besten, aber sie meidet Parteilichkeit. Sie schätzt jede Kraft und Production, welche mehr Lust als Unlust in die Welt ausstrahlt. Sie befleissigt sich auch in der Kritik des Taktes; rohe Cynismen und unnütze Ärgernisse hält sie fern. Alles, was Kant

von dem „guten Willen“ rühmt, findet auf sie Anwendung: ihre Maxime kann, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten[1]). „In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüssen: weil er sich selbst besitzt“[2]). U. s. w.

Besonderes Interesse muss die Art einflössen, wie sie sich zur Gerechtigkeit und Liebe, vor Allem zu dem Conflict beider stellt. Sie thut Niemand unrecht. Aber sie ist jedes Unrecht so streng zu strafen bereit, als es zu seiner Unterdrückung und zur Befriedigung des humanisirten Vergeltungstriebes nothwendig und nützlich scheint. Sie ist gesetzlich und zwar nicht bloss äusserlich, sondern auch mit der inneren Gesinnung; sie ist völlig loyal; aber wo sie in Gesetzen und Sitten die Spuren der Willkür und Gewalt erkennt, eröffnet sie einen vorsichtigen aber unerbittlichen Kampf. Wo sie gesellschaftlich für Andere etwas anzuordnen hat, verschafft sie in peinlicher Strenge der Gerechtigkeit vor der Liebe den Vortritt, nach Möglichkeit verhütend, dass die verführerischen Reize der letzteren die Nothwendigkeiten der ersteren irgendwie beeinträchtigen. Für sich selbst nimmt sie nicht bloss alle gesellschaftlich nothwendigen Opfer über sich, sondern verzichtet auch frei auf alle Genüsse, die ihr Rechtens zukommen, soweit der Verzicht nicht etwa erstens als Praecedenzfall für social gefährliche Folgerungen missbraucht werden kann, und zweitens soweit er die eigene sociale Leistungsfähigkeit nicht beeinträchtigt. Sie wird im Ideal für sich selbst nur soviel materielle Genüsse fordern, als nothwendig sind, um die Arbeit im Dienste des Gemeinwohls möglichst lange und fruchtbar fortsetzen zu können und wird sich im Übrigen an den geistigen Genüssen, die in der Arbeit selbst und in der Sympathie mit dem Glücke Anderer — auch jenseits des eigenen Todes — liegen, genügen lassen. Zu zweckloser oder gar

---

1) Vgl. Grundlegung, a. a. O. S. 67.
2) Kant, Tugendlehre, WW. IX, 254.

aufreibender Askese wird sie sich freilich nie veranlasst finden.

So läuft die positivistische Moral zu drei in's Unendliche weisenden Idealen aus, welche zur Wiederholung der am Ende des ersten Bandes[1]) hingeworfenen Frage reizen, ob ein solcher Positivismus nicht auch auf den Namen Idealismus Ansprüche habe. Es ist übrigens nicht wunderbar, dass der Positivismus moralischer Seits so endigt; die Moral ist in höchster Fassung die Wissenschaft der Ideale.

Die Ideale sind: das höchste Gut, die höchste Pflicht und die höchste Tugend. Das höchste Gut ist: die möglichste Schmerzlosigkeit und der höchste Überschuss von Lust über Unlust für alle fühlenden Wesen. Die höchste Pflicht ist: alle Handlungen auf die Herbeiführung dieses Gutes so zweckmässig als möglich zuzubereiten. Die höchste Tugend ist diejenige Charakterform, welche dies am vollkommensten vermag.

Diese Ideale sind weit davon entfernt die einzelnen und positiven Güter, Pflichten und Tugenden zu entwerthen. Im Gegentheil: wir handeln in der Regel im Sinne des Höchsten selbst nur, wenn wir die anerkannten, näher gelegenen Güter schützen und mehren, die untergeordneten Pflichten üben und in jedem Lebenskreise die zugehörigen Tugenden in Bereitschaft halten. Und es kann keine Rede davon sein, dass jedes beliebigen Menschen eigene Weisheit zulangte, um alles Handeln immer mit der höchsten Pflicht und ihrem Ziel in Beziehung zu setzen oder alle Pflichten und Tugenden der landläufigen Moral immer darauf zu prüfen, ob sie auch die richtigen Mittel seien, der höchsten Pflicht zu genügen.

Die volle, adaequate Bestimmung und Systematik aller Güter, Pflichten und Tugenden ist überhaupt keine Aufgabe, die von einem einzelnen Menschen gelöst werden könnte. Aber wie die Moral überhaupt ein Erzeugniss des gesellschaftlichen Geistes ist, so arbeitet fortwährend

[1]) S. 274.

jede engere und weitere Gemeinschaft und in fortschreitender Solidarität die ganze Menschheit daran, diejenige Praecisirung und Artikulation der Güter und Tugenden, der Pflichten und Rechte zu gewinnen, welche über engere und weitere Kreise und schliesslich über Alles, was da fühlt, den höchstmöglichen Segen auszustrahlen vermöchte. Die Weisheit ist keine fertige, sondern eine werdende; sie zu gewinnen ist die Aufgabe der cooperirenden Menschheit oder — concreter gesprochen — derjenigen Auserwählten, die sie vorwärts führen; und sie ist auch für sie eine unendliche Aufgabe; jede theoretische und praktische Lösung derselben ist nur eine approximative. Aber jede gegebene Sitte enthält auch ein fertiges Stück ihrer Verwirklichung. Jede ist ein Theil der Mittel, die Übel in der Welt geringer und die Lust reiner, reicher und beseligender zu machen.

26. Die Sanction des Guten.

Die Moralphilosophie hat nicht bloss die Verpflichtung, den Inhalt des Sittlichguten zu entwickeln, sondern auch, die Mittel und Kräfte zu erwägen, durch welche der Inhalt verwirklicht und aus einer blossen Lehre zur Thatsache eines sittlichen Lebens wird und immer vollkommener werden kann [1]. Die sittliche Lebensführung war jederzeit und ist noch jetzt eins der zerbrechlichsten Culturgüter, dessen Kostbarkeit und Schwergewinnbarkeit aller Anstrengung der Erhaltung und Mehrung werth ist. Ihr Ziel muss immer reiner und klarer erkannt und der Weg zu ihm immer vollkommener gesichert werden. Das Erste ist eine Angelegenheit fortschreitender Aufklärung über die Folgen menschlichen Handelns. Das Zweite bedarf noch anderer Bemühungen. Man kann eher einen Lastwagen mit einer Vorlesung über die Theorie des Stosses in Bewegung setzen als einen Willen, der sittlich verdorben

---

[1]) Dies im Gegensatz zu Herbart (vgl. o. S. 128, Anm. 7) und in Übereinstimmung mit Aristoteles (vgl. Nic. Eth. 1103^b 26 ff.).

ist, durch blosse Vorhaltung des: „Du sollst!“ zu correcter Handlungsweise reizen.

Die sittlichen Gebote, wie sie nur Werth besitzen für Wesen, die Bedürfnisse haben und Lust und Schmerz zu fühlen wissen, können auch nur in solchen Herrschaft gewinnen. Reine Geister, Seelen, in denen wir keine Gefühle hervorrufen können, sind unserer Einwirkung überhaupt und unserer sittlichen insbesondere gänzlich enthoben.

Wir nennen diejenige dem Guten dienende Einwirkung auf das Gefühl, welche sich bei Fortexistenz, ja unter Verrechnung des Egoismus, des persönlichen Interesses ausüben lässt, auf äussere Machtentfaltung, auf Zwang und Lohn, auf Furcht und Hoffnung gestützt und nur Verstand, Klugheit voraussetzend, Sanction des Guten: sie begnügt sich damit, die Handlungen correkt zu machen; diejenige Einwirkung aber, welche innerlich den Willen vom persönlichen Interesse ablenkt und mit der Gewöhnung und Freude, das Gute um seiner selbst willen zu thun, durchdringt, nennen wir Erziehung. Wenn Platon einst sagte, es käme darauf an, dass die Menschen das Böse entweder nicht thun könnten oder nicht thun wollten[1]), so sucht die Sanction das Erste, die Erziehung das Zweite herzustellen. Wir erwägen beide Mittel unserer Position gemäss im engsten Zusammenhange mit den sonstigen Kräften, welche die Linderung der Leiden und die Erhöhung der Freuden in der Welt zu bewerkstelligen vermögen. Zunächst soll von der Sanction die Rede sein.

Für diejenigen Eigenschaften, welche wir oben unter dem Namen der „Klugheit“ oder „nützlichen Selbstdisciplin“ zusammenfassten und die auch für den socialen Dienst, wie hervorgehoben ward, werthvoll sind, arbeitet fortwährend der natürliche Zusammenhang der Dinge, der unabänderlichen Naturprocesse in uns und ausser uns, Missgriffe und Verirrungen immer wieder mit Schaden lohnend[2]). Man kann vielleicht sagen, dass diese Eigenschaften

---

[1]) Vgl. o. S. 59, Anm. 5.

[2]) Vgl. o. S. 115 das Citat aus Wilhelm Meister.

unter einer natürlichen Sanction liegen. Die Natur, der Causalzusammenhang alles Geschehens ist die erste Macht, welche das Gute stützt. Sie zwingt die Einzelnen wie ganze Völker auf einen bestimmten Weg.

Aber sie ist doch nur eine sehr unvollkommene Stütze des Guten. Nicht Jeder wird schnell und leicht durch Schaden klug; Mancher wird es nie; er läuft mit seinen Leidenschaften, Kurzsichtigkeiten und Unbesonnenheiten immer wieder auf und lässt doch nicht von ihnen. Er weiss z. B., wie wenig Wein u. dgl. er vertragen kann, wie leicht er sich erkältet; und er nimmt sich doch nicht in Acht und hält doch nicht Maass. Und wenn die natürliche Nemesis hereinbricht, ist der Schuldige oft nicht mehr im Stande, die begangenen Thorheiten aus der Welt zu schaffen. Der Hinweis auf die Folgen traf ihn zu einer Zeit, wo er dieselben nicht fasste, nicht vorauszufühlen, also auch nicht zu beherzigen vermochte; und wo er nun diese Folgen wirklich erlebt, ist er unfähig, an dem Geschehenen und an sich selbst noch etwas zu ändern: er muss z. B. die somatischen und psychischen Zerstörungen, welche sexuelle Ausschweifungen und wüste Völlerei der Jugend ihm hinterlassen haben, nun wie ein Fatum mit sich herumschleppen. Rechnet man dazu, wie gemeingefährlich die übertriebene Sorge für die Gesundheit, für das Leben, das Vermögen, die Behaglichkeit, überhaupt die zu weitgetriebene Sorge für die eigene Zukunft werden kann, so sieht man wohl, dass der Beistand, den die physische Sanction der Erhaltung und Fortbildung des Guten gewähren kann, nur schwach und problematisch ist. Er wird auch dadurch nicht wesentlich grösser und zuverlässiger, dass jedes Exempel natürlicher Nemesis auch Andern einigermassen zur Warnung gereicht.

Mit der natürlichen Sanction eng verwandt, erst in der Geschichte entwickelt (aber mit dem Fortgang der Geschichte auch zu immer höherer Vervollkommnung befähigt) ist diejenige Stütze, welche wir die commercielle Sanction nennen wollen. Was beim Thiere in sehr beschränktem Maasse sich geltend macht, die Theilung der

Arbeit, hat im Bereiche des Menschen immer grossartigere Dimensionen und immer subtilere Verzweigungen angenommen. Millionen arbeiten zusammen, um der Natur die Rohproducte abzugewinnen, die successive Umbildung derselben zu bewerkstelligen, die nöthigen Transport-, Tausch- und Kaufgeschäfte zu vollziehen, um jedem Einzelnen die nöthigen Lebens- und Bekleidungsmittel und, was er sonst für seine Nothdurft und Bequemlichkeit braucht, rechtzeitig in die Hand zu liefern. Das ganze System regulirt sich in weitem Umfange von selbst so, dass alles, dessen ich bedarf, mir unendlich viel billiger zu stehen kommt, d. h. unendlich geringere Kraftanstrengung (Arbeit) meinerseits repraesentirt[1]), als wenn ich es selbst bereiten und herbeischaffen sollte, und andererseits jede nützliche Leistung im Durchschnitt an diejenige Stelle geräth, wo sie am besten bezahlt wird. Und alles das bewirkt der blosse Egoismus, nur geleitet von der Einsicht, dass unter den allseitigen Angeboten und Antrieben der Concurrenz in der Regel der Fälle dauernde Prosperität des Geschäfts schlechterdings nur demjenigen in Aussicht steht, der gute preiswürdige Arbeit liefert und seine Kunden und Abnehmer loyal bedient.

Aber auch die commercielle Sanction reicht keineswegs aus, um den Egoismus ausschliesslich in der Richtung auf das höchste Gut oder auch nur im Sinne der landläufigen Correctheit handeln zu lassen[2]). Die Concurrenz erkennt dem Tüchtigsten den Siegespreis zu; aber sie lässt auch den ungünstig Situirten erbarmungslos untersinken; und sie vermag es nie zu hindern, dass nicht im Wettkampfe auch niedrige und rücksichtslose Mittel angewandt, dass nicht in künstlichen Monopolien und durch pfiffige Ausbeutung von Nothlagen Vortheile gesucht und gefunden werden, die dem

---

[1]) Ein „Armer wird in der heutigen Zeit für einen Thaler von mehr Menschen auf allen Theilen der Erde bedient als Krösus, wenn er seine ganze Schatzkammer hätte ausleeren wollen" (Ihering, Zweck im Recht, S. 233).

[2]) Vgl. o. S. 19, 205.

privaten Egoismus freilich, der allgemeinen Wohlfahrt aber gar nicht zu Gute kommen.

Aber gleichwohl: die commercielle Sanction verleiht dem Guten manches werthvolle Momentum; und es ist zu hoffen, dass je fern-, vor- und umsichtiger der in dem Verkehr arbeitende Egoismus der Producenten und Lieferanten einerseits und der Abnehmer und Consumenten andererseits, der Unternehmer einerseits und der Arbeiter andererseits sich gestaltet, je umfassender und tiefer insbesondere das Bewusstsein der Solidarität sich entwickelt, der Nutzen für die allgemeine Cultur den Schaden immer ansehnlicher übertreffen oder, was dasselbe ist, dass das Gute das Böse in den Handlungen immermehr aus dem Felde schlagen werde; ohne dass es freilich auf diesem Wege je verhütet werden könnte, dass die Klugheit im Interesse der Genusssucht und des persönlichen Interesses auf der Lauer liegt, um an jeder geeignet scheinenden Stelle dem objectiv Guten etwas abzugewinnen.

Kant hat einmal[1]) das paradoxe und „hartklingende“, aber im Grunde völlig zutreffende Wort hingeworfen, dass das Problem der Staatserrichtung selbst für ein Volk von Teufeln, wenn sie nur Verstand haben, auflösbar sei. Für Egoisten suchte es Helvetius zu lösen. Und factisch bringt jede Rechtsordnung und die hinter ihr stehende Auctorität und Zwangsgewalt einen Theil der Aufgabe zur wirklichen Auflösung. Auch Kant bemerkt: dass man schon an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen könne, wie weit blosser Mechanismus durch Zwangsgesetze die selbstsüchtigen einander

---

[1]) Zum ewigen Frieden, WW. VII, 264: „Das Problem lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten“.

entgegenwirkenden Neigungen in ihrem äussern Verhalten zu einer friedlichen, rechtlichen Gemeinschaft hinzuführen vermöge, ohne das Innere der Moralität in's Spiel zu bringen. Wir nennen diese Nöthigung die politische Sanction.

Ein Theil der Rechte wird durch Civilklage und Nichtigkeit schon hinlänglich gegen Angriffe geschützt. Wo sie nicht ausreichen, greift, sobald das öffentliche Interesse mitberührt wird, das Strafgesetzbuch mit Geld-, Freiheits-, Ehr- und Lebensstrafen ein. Die Ausführung seiner Drohungen kommt als weiterer Gegenhalt gegen das Böse dazu; sobald eine aufregende Übelthat unentdeckt geblieben oder ungenügend bestraft worden ist, wird die Gesellschaft sofort von einem Gefühl erhöhter Unsicherheit ergriffen: es ist ihr so, als ob der Dämon des Bösen an Macht zugenommen hätte; wie andererseits zum Vollzug gekommene Strafe das Bewusstsein des durch die Gesetzesparagraphen bewirkten Schutzes stärkt. Ein gut abcalculirtes Strafgesetzbuch, ein prompt arbeitender Verfolgungsapparat, ein technisch gut geschulter, unbestechlicher Richterstand, eine gewissenhafte Strafexecution sind hohe Culturgüter, wohl befähigt, viel Übles, was Menschen einander, den Errungenschaften der Vergangenheit und den Hoffnungen der Zukunft bereiten können, zu verhüten.

Das Belohnungssystem der politischen Gemeinschaften ist freilich nicht annähernd so sorgfältig ausgebildet, als die Strafrechtspflege: aber doch ist auch in dieser Richtung manches Werthvolle vorhanden, was im Stande ist, dem Guten in den sichtbar werdenden Handlungen ein gewisses Übergewicht zu sichern. Beamtenbeförderungen, Titelverleihungen und Ordensdecorationen, Dotationen, Stipendien, Subventionen u. s. w. geben mancher im öffentlichen Interesse ausgeübten Thätigkeit Sporn und Stütze.

Weiter gehören zur politischen Sanction alle Mittel der staatlichen Beaufsichtigung, Controle und Disciplin, wie sie von der Polizei, von Vorgesetzten, von besonderen Revisions- und Inspectionsorganen und weiter durch Disciplinargesetze ausgeübt werden. Welche Fülle von

Culturgütern verbürgt z. B. eine gut organisirte Beamtenhierarchie und ein geschultes, schlagfertiges Heer! Wie arbeitet in diesen Organismen so zu sagen selbstverständlich jedes Glied durchschnittlich nur im Interesse des Ganzen, dem der Organismus selbst dienstbar ist, und damit in der Regel und mindestens zu einem Theile im Sinne des Sittlichguten!

Indessen auch diese Sanction hat ihre Lücken, Bedenklichkeiten und Schattenseiten. Nicht jeder im Verkehr Geschädigte mag eine Civilklage anstrengen; nicht Jeder hat das Glück, dass ihm die beibringbaren Beweismittel und der Wortlaut des Gesetzes das Recht wirklich gewinnen, das er der Idee nach hat. Bei vielen schweren Schädigungen, für welche der Civilprocess einen zu ungenügenden Schutz und Ersatz bietet, hat der Staat doch nicht Interesse genug, um zu ihrer Repression den Aufwand der Strafjustiz zu machen. Und wenn er denselben sich auferlegt, so fehlt noch sehr viel daran, dass diejenigen, welche sich schuldig gemacht haben, immer getroffen und überführt werden. Und die Aufregungen und Opfer, welche Strafeinrichtungen dem Gemeinwesen zumuthen, können an Übelwerth die Delicte selbst mehr als aufwiegen. Namentlich die ältere Zeit hat in dieser Beziehung vielfach fehlgegriffen; aber sie hatte in ihrem summarischen Verfahren auch den Vorzug geringerer Kostspieligkeit. Bei unserm im Ganzen ja unendlich gerechteren Strafsystem bleibt es an manchen Stellen doch fraglich, ob man wirklich im Durchschnitt mit geringeren Übeln grössere verhütet, ob der Repressionserfolg, die durch den gesetzlichen Eingriff erzielte Verminderung der Delicte nicht bloss die Beamtenmaschinerie, sondern auch die durch die Strafandrohungen erzeugten Affecte der Furcht und Unsicherheit, die Gefahr falscher Denunciationen, Verfolgungen und Verurtheilungen u. s. w. werth ist.

Ein anderer Nachtheil hängt schon mit den Grundlagen der Strafgesetzgebung und der staatlichen Belohnungen zusammen. Wie sehr die Geschichte auch daran arbeiten möge, die politische Auctorität in die Hände derer

zu bringen, welche für die höchste Leistungsfähigkeit des Ganzen, wie für die gerechte Vertheilung der nothwendigen Opfer und der durch die Gesammtarbeit erzielten Gewinne das reifste Verständniss und reinste Interesse besitzen, so ist in jeder wirklichen Culturperiode an jeder Stelle der Erde doch noch soviel Gewalt, Laune, Willkür, Verblendung und Irrthum in den Rechtsordnungen und staatlichen Institutionen abgelagert, dass die politische Sanction mit ihrem Zwange und ihrer Disciplin oft sehr weit davon entfernt ist, den höchsten Culturzwecken zu dienen, das wirklich Böse niederzuhalten und dem Guten die Bahn frei zu machen. Die officiellen, officiösen und loyalen Anschauungen, wie sie in Gesetzbüchern, Erlassen, Verwaltungsmassregeln, Ämterbesetzungen, Ordensvertheilungen, sowie in der inspirirten Presse zum Vorschein kommen, entsprechen oft sogar derjenigen Güterschätzung sehr wenig, zu der die freiere moralische Ansicht der Zeit längst vorgedrungen ist.

Aber man darf wohl erwarten, dass mit dem Fortschritt der menschlichen Einsicht in die Folgezusammenhänge und mit der Erstarkung und Erweiterung des Bestrebens der Bürger, an der Gesetzgebung und Regierung des Landes selbst einen angemessenen Antheil zu gewinnen, die politische Sanction immer mehr das den staatlichen Gemeinschaften im Ganzen wirklich Nützliche schützen und fördern werde. Damit muss sich dieselbe aber auch immer mehr zu einer Beihülfe für das wirklich Gute herausbilden: zumal das wirkliche commune bonum mehr Aussicht bietet, auch freie Neigungen hervorzurufen, als die Machtgebote egoistischer und geistig zurückgebliebener Parteiregierungen.

Gegen die Missgriffe und Gewaltthätigkeiten der regierenden Klassen üben die natürliche und commercielle Sanction einen stetigen und fortschreitend kräftigeren Gegendruck aus. Sünde und Unrecht, von den politischen Auctoritäten an dem Culturfortschritt der Menschheit verübt, führen im natürlichen Laufe der Entwickelung immer dahin, dass diese Auctoritäten selbst in den Staub geworfen werden. Die Geschichten Athens, Roms, des ancien régime

in Frankreich sind redende Beispiele. Und ein Land, dessen industrielle Leistungsfähigkeit durch verkehrte wirthschaftliche Maassregeln, z. B. durch Zölle auf nothwendige Lebensmittel und Rohproducte, oder durch ein unökonomisches und unfruchtbares Erziehungssystem oder durch unverhältnissmässigen militärischen Aufwand stark herabgesetzt wird, muss bei der allgemeinen Concurrenz nothwendiger Weise von besser berathenen Nationen überflügelt werden.

Einen durchschlagenden Erfolg können aber auch diese Potenzen und Processe nicht haben. Die in Aussicht stehenden Strafen lassen sich nicht sofort übersehen: verblendete Gewalt treibt doch hinein. Sie treffen meist nicht die Sünder selbst, sondern ihre Nachfolger und Nachkommen; und immer wieder gilt das horazische: Delirant reges plectuntur Achivi.

Aber gleichwohl: auch auf diesem Wege wird fortschreitende Einsicht und Betheiligung der Bürger an politischen Fragen dem Guten immer festeren Boden bereiten.

Culturfeindliche Bestrebungen von Regierungen und Völkern liegen, soweit sie nach aussen wirken, heut zu Tage zum Theil unter völkerrechtlichem Verdict. Es ist vorauszusetzen, dass diese Sanction, hervorgegangen aus der durch Jahrhunderte und Jahrtausende vorbereiteten und ganz allmählich durchgearbeiteten Überzeugung von dem, was für alle civilisirten Nationen gleich sehr nothwendig und nützlich sei, dem Irrthum und dem Egoismus weniger unterliege als die national-politische. Ja sie ist im Stande, dem chauvinistisch verblendeten Patriotismus und der nationalen Isolirung und Selbstsucht einen heilsamen Hemmschuh anzulegen. Basirt auf Interessensolidarität, gemeinsames Rechtsbewusstsein und anerkannte Humanitätsgedanken, hat sie die lobenswertheste Tendenz. Sie fixirt die unzweifelhaftesten Bedingungen der Coexistenz der Völker zu einer der Entwickelung, der Glückseligkeit dienenden Genossenschaft; sie hält Recht höher als Macht.

Leider ist ihre eigene Macht noch nicht gross. Sie kann das Meer für Alle offen und frei machen, den Sclaven-

handel und Seeraub niederhalten, offenkundigen Vertrags- und Friedensbruch hindern, Verschliessung der Grenzen gegen den Handel verbieten, die Exterritorialität der Gesandten, das Asylrecht und die Auslieferungspflicht abgrenzen, im Kriege die Neutralität schützen, Kriegscontrebande untersagen, gewisse Pflichten gegen das rothe Kreuz auferlegen u. s. w. Aber die Ehr- und Rechtsempfindlichkeit und die Selbstsucht der Völker und die Meinung, man komme durch Druck und Gewalt doch weiter, als durch Nachgiebigkeit und Vergleich, hindert die Ausbreitung der völkerrechtlichen Satzungen bedenklich. Es ist schwerer, Völker als Individuen von der Nothwendigkeit und dem Nutzen gemeinsamer Rechtsordnungen zu überzeugen. Überlegene Staaten werden immer wieder an jeder anreizenden Stelle das Naturrecht der Gewalt und den Krieg dem Völkerrecht des Friedens und der billigen Rücksichtsnahme vorziehen. Immer wieder wird an Orten, welche der Controle und dem Interesse der civilisirten Völker fern liegen, gegen wildere Stämme unbedenklich, eigensüchtig und grausam, wie gegen Thiere, gehaust werden[1]). Und oft muss, wenn die Macht zureicht und die Sache streitig ist, der Schein völkerrechtlicher Loyalität, z. B. der Schein der Vertragstreue für die Wahrheit gelten.

Aber diese Sanction hat noch mehr wie die früher erwähnten Aussicht, in der Zukunft an Leistungsfähigkeit und Erfolg zuzunehmen. Die Politik des wohlverstandenen nationalen Interesses trifft mit dem Anwachsen der völkerverbindenden Strömungen, wie sie im Handel, im Gedankenaustausch, der gegenseitigen Bedürftigkeit, gewissen Humanitätsideen u. s. w. sich vorwärts bewegen, immermehr in der Tendenz zusammen, diejenigen Handlungsweisen, welche Allen nützlich sind, durch Verträge zu sichern oder als völkerrechtliche Verbindlichkeiten aufzulegen, diejenigen aber, welche dem Culturfortschritt feindlich zuwiderlaufen,

---

[1]) Man denke z. B. an das Verfahren des Generals Kauffmann gegen den Tatarenstamm der Jomuden, Sommer 1873.

zu brandmarken. Ja es ist möglich, dass die diplomatische Kunst endlich doch noch ein allgemein respectirtes Völkertribunal und einen internationalen Interventions- und Executionsapparat zu erfinden und zu constituiren vermag [1]).

Begrifflich verwandt mit der völkerrechtlichen Sanction des Guten ist diejenige, aus welcher jene so zu sagen selbst erst als ein Zweig hervorgewachsen ist: ich meine das Urtheil der öffentlichen Meinung, bis zu dem Urtheil der nächsten Umgebung, der Verwandten, Freunde, Nachbarn und Bekannten herunter. Man kann diese Unterstützung und Sanction des Guten vielleicht am besten als sociale bezeichnen. Ihr steht ein zwar nicht besonders sinnfälliger aber oft doch sehr wirksamer Straf- und Belohnungsapparat zur Verfügung. Vergehen gegen die orts- und zeitüblichen Sitten und Anschauungen, wie andererseits Handlungen, die anerkennungswerth erscheinen, welche die staatlichen Institutionen ausser Acht lassen müssen, straft und lohnt ergänzend das sociale Leben. Zwar ist kein Censor mehr da, um schlechte Wirthschaft, liederliche Bestellung des Ackers u. s. w. mit Ehrenstrafen zu belegen. Aber die Kritik engerer und weiterer Kreise geht fast ebenso wirksam gegen denjenigen vor, der in so auffälliger und anstössiger Weise dem Müssiggang und der Liederlichkeit sich hingiebt, dass er seine einfachsten Verpflichtungen darüber missachtet, sein Gut verkommen lässt, seine Familie vernachlässigt, Darlehen nicht mehr zurückerstattet u. s. w. Ehr- und schamloser Gelderwerb, egoistische und hartherzige Ausbeutung zufälliger Vergünstigungen und fremder Nothlagen, Untreue, Undankbarkeit, Doppelzüngigkeit, Medisance, Trunksucht, geschlechtliche Libertinage u. s. w. finden weithin soviel Missfallen, Tadel, Nachrede, Abwehr u. dgl.,

[1]) „So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint . . . ., so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth . . ., die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen wird, nämlich, seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen“ (Kant, Idee zu einer allgem. Gesch., WW. VII, 326 f.).

dass im Durchschnitt der Mensch, der es gut mit sich meint, sich eifrig bestrebt, solchen Anstoss zu vermeiden. Andererseits werden Beweise besonderen Edelmuths und Gemeinsinns so vielfältig, laut und nachhaltig besprochen, dass das eitle Behagen Anreize genug findet, wohlthätig, edel, hilfreich und gut zu handeln.

Es ist klar, dass in der socialen Sanction ganz bedeutende Ergänzungen der übrigen Sanctionen zu Gunsten der Herrschaft des Guten liegen. Aber auch sie hat ihre Mängel und Gefahren. In den Verdicten und Verfolgungen der näheren Umgebung, wie der vox populi kommen vielfach Reste der Grausamkeit und sinnlosen Wuth der Volks- und Lynchjustiz zum Vorschein. Wie oft wird ein Mensch, der sich einmal missliebig gemacht hat, von einer pharisaeischen Gesellschaft so erbarmungslos herumgehetzt, dass er sich nie mehr rehabilitiren kann! Die öffentliche Meinung steht wie die positive Rechtsordnung, obwohl sie mehr wie diese Jeden zu Worte kommen lässt, oft noch mehr als diese, weil sie sich viel tumultuarischer bildet, unter dem Fluche des Irrthums, der Inconsequenz und der Verblendung. Sie kann offenbare Übel und Laster, wenn sie nur direkt keine gesellschaftlichen Gefahren zur Folge haben, wie Faullenzerei der Vermögenden, lockere und bedenkliche sexuelle Verhältnisse, fast ganz übersehen, ja an so gefährlichen Sitten, wie das deutsche Kneipen mit sammt seinen Accessorien, ihre Freude, vielleicht gar eine dichterisch verklärende, ja zum Nachthun auffordernde Freude haben. Sie urtheilt ohne methodisches Beweisverfahren, auf Gerüchte, auf Verdacht, auf Verleumdung hin; und semper aliquid haeret. Zwar kann das Urtheil der Umgebung und des öffentlichen Lebens viel tiefer hinter alle Masken und allen Schein dringen; aber die wahre Gesinnung wird sehr oft doch nicht erkannt; und der in engerem Kreise längst durchschaute Heuchler macht sich oft auf dem Markte und an einflussreichen Centralpunkten gerade am breitesten.

Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, dass die Sitte und das Urtheil der Andern sehr viel dazu beitragen, die-

jenigen wenigstens in der Richtung des positiv Gültigen handeln und mindestens den Schein rechtlicher und edler Gesinnungen suchen zu lassen, die unfähig sind, sich mit Respect oder freier innerer Neigung für das wahrhaft Sittliche selbst zu erfüllen.

Und viele von den Mängeln, die dieser Sanction anhaften, haben unter dem Impuls uud Nachdruck allseitigen Interesses eine gewisse Aussicht, allmählich immer mehr ausgebessert und in's Vollkommene umgebildet zu werden. Je aufgeklärter die Menschen werden, und je näher sie aneinander rücken, um so vieläugiger und schärfer muss die Aufsicht und Controle werden, die sie über einander ausüben, um so eindringlicher und ernster werden sie die schädlichen Folgen auch derjenigen Lebensweisen beurtheilen, an denen sie jetzt noch gleichgültig vorübergehen oder sogar ihren Spass haben: so dass auch diese Sanction fortschreitend mehr Gewicht auf die Seite der Verwirklichung des Guten zu bringen verspricht.

Der Arbeit für das Gute steht in jedem Menschen Nichts hinderndér im Wege als die Genusssucht und der Egoismus. Aber dieselben Potenzen wirken in Jedem auch dahin, die Überwindung dieser Hindernisse in jedem Andern zu wünschen und zu betreiben und Eingriffe in eigene Freiheiten nach Möglichkeit zu verhüten und, wenn sie stattgefunden haben, zu rächen. Die Resultante dieser gegen einander laufenden Bestrebungen liegt in manchen Beziehungen der Richtung auf das Gute sehr nahe. Man kann die so entstehende Sanction vielleicht die der privaten Vergeltung nennen. Sie zeigt ihre Wirkung in all den Handlungen, welche ich in der Hoffnung unternehme, von dem Andern dafür belohnt zu werden, und in den Unterlassungen, die mir die Furcht vor dem Missvergnügen und den thatsächlichen Repressalien der Andern auflegt. Dem Betroffenen steht dabei vielfach die Sympathie und Hilfs bereitschaft von Freunden und Genossen zu Gebote. Recht nnd Sitte lassen zu diesen Actionen und Reactionen der Privaten gegen einander einen breiten Spielraum. Und

selbst, wo private Racheacte mit Strafen und gesellschaftlichen Rügen bedroht sind, überwiegen die Verluste, welche ich zu befahren habe, die durch die Strafen und Gegenmassnahmen in Aussicht gestellte Satisfaction oft unvergleichlich.

Aber wenn das concurrirende Interesse der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen auch eine Unsumme von Übergriffen verhütet und zu mannigfachen Rücksichtnahmen anleitet, so kann es doch andererseits dem Guten auch keine grössere Sicherheit verschaffen, als sie in der blinden und äusserlichen Zusammenstimmung mit den natürlichen Sym- und Antipathien, den thatsächlichen Abhängigkeiten und Erwartungen zufällig zum Vorschein kommt. Wo nichts zu hoffen und zu fürchten steht, wird Mässigung nicht erzielt. Nur die Macht, die Fähigkeit zu geben und zu nehmen, flösst Respect ein. Der Unbemittelte, Schwache ist doch jeder Insulte ausgesetzt.

Zwischen den Staaten würden fortgesetzt Willkür und Gewalt die Hände rühren, wenn nicht die Aussicht auf Krieg zur Achtung des Rechts zwänge. Aber freilich: mächtige Staaten wissen doch mit und ohne Waffen dem Schwachen die Aufgebung seines Besitzstandes abzutrotzen. Und der Sieg fällt im Kriege nicht immer dem Rechte zu. —

Zuletzt muss noch die religiöse Sanction erwähnt werden. Ich verstehe dem Zusammenhang gemäss darunter die Furcht vor der Strafvergeltung und die (weniger intensive) Hoffnung auf die Belohnung seitens unsichtbarer, übersinnlicher, letzten Grundes also nur vorgestellter, niemals in die Wahrnehmung fallender Gewalten, mag die Vergeltung nun im Diesseits erwartet werden, oder wie es, der Spärlichkeit brauchbarer empirischer Belege entsprechend, in christlicher Zeit meist angenommen wird, erst für ein „Jenseits“ in Aussicht stehen. Dass dieser „Glaube“ in dem Maasse, als er über blosse Worte hinaus ernstlich das Gemüth erfasst, auch ein praktisch bedeutsames Motiv werden kann, wird Niemand leugnen. Die Ingredenzien und Accessorien desselben: der allmächtige, heilige, gerechte Gott, Schöpfer aller Dinge, seine geheimnissvolle Unnah-

barkeit, das Dunkel der jenseitigen Zukunft beschäftigen die Phantasie in eigenthümlicher Weise und üben auf viele Gemüther einen vielleicht unersetzlichen Zauber aus. Die Verbindlichkeiten erhalten durch die überirdischen Beziehungen den feierlich imperativen Character, den das absolute: Du sollst! ausdrückt. Und während bei den übrigen Sanctionen (ausser der natürlichen, die aber vielfach rächt, ohne merklich gedroht zu haben) die heuchlerische, schleichende, im Dunkeln operirende Pfiffigkeit immer hoffen darf, den Schein für die Wahrheit zu verkaufen, gestattet die Allgegenwart des göttlichen Herzenskündigers keine Ausflucht und kein Entrinnen.

Aber auch diese Stütze hat bedeutende Mängel. Das Gute, das nur „um Gotteswillen" geschieht, ist nicht hinlänglich gegen den Sturm gesichert. Ist das Handeln des Frommen ganz rein durch die Hoffnung auf die jenseitige Vergeltung bestimmt — was ja gewiss (glücklicher Weise) selten vorkommt —, so steht dahinter eine Genuss- und Lohnsucht, die, abgesehen davon, dass sie durch die grössere Entfernung ihres Ziels keine spezifische Würde erhält, fortwährend in Gefahr ist, von näheren Reizen und Gefahren ausgestochen zu werden[1].

Schon im Bereiche des Natürlichen und Nachweisbaren steht das Entfernte unter dem Nachtheil einer Art von perspectivischer Verkleinerung[2]. Gewiss macht die Beziehung auf die jenseitigen Gewalten und Güter einen ehrfurchtgebietenden Eindruck und zieht den Gläubigen in Momenten der Sammlung von irdischen Genüssen ab. Aber diese Wirkung wird fortdauernd durch die Unbelegbarkeit der zu Grunde liegenden Vorstellungen stark beeinträchtigt. Um den Glauben selbst aufrecht zu erhalten, müssen die positiven Religionen die künstlichsten und geschraubtesten Mittel anwenden, die sicher noch sehr viel abgeschmackter sich ausnehmen würden, wenn nicht die lange Gewohnheit

---

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w., a. a. O. S. 193 ff.

[2]) Vgl. Locke, a. a. O. II, 21, 38; 63; 70.

den Eindruck schwächte. Und es lässt sich nicht verkennen, dass der Glaube seit den Zeiten des Mittelalters trotz alledem im Schwinden begriffen ist. Während daher einige der säcularen Sanctionen mit der Zeit an Stärke gewonnen haben und weiter zuzunehmen versprechen, wird die religiöse Stütze immer morscher. Man wird allmählich doch den Fall in's Auge zu fassen haben, dass sie einmal zusammenbricht; dass alle Funken und Blitze der ekstatischen, aesthetischen und sophistischen Rhetorik wie der schützenden Staatsgewalt nicht mehr verfangen gegenüber dem einfachen, ehrlichen Gedanken, dass sich von den idealischen Ahnungen, Hypothesen und Fictionen doch nichts, gar nichts nachweisen lässt. Auch dies kann nicht zum besten wirken, dass die Religion ihr absolutes: Du sollst! nicht bloss auf die moralisch relevanten Gebote legt, sondern mit demselben, oft sogar mit grösserem Schwergewicht Adiaphora und Nichtigkeiten, wie Speise- und Fastenordnungen, ja Bedenklichkeiten: wie Beschneidung und Ohrenbeichte belastet. Und endlich hat sich an die religiösen Vorstellungen überhaupt so viel Aberglaube, Sinn- und Urtheilslosigkeit, Verdummung, Intoleranz, Bigottismus und Fanatismus gehängt, und diese haben weiter so unsägliche Leiden über die Menschheit heraufgeführt und der Culturentwickelung so schwere Hemmungen bereitet, dass die Frage gethan werden muss, ob die durch die Jenseitsvorstellungen erzeugte Kräftigung und Verschärfung einiger retardirenden und stimulirenden Motive diese Übel und diese Hemmungen des Guten wirklich werth ist.

Kurz: alle Sanctionen haben für die Sicherung des Guten nur precären Erfolg; sie verbürgen keinen sicheren Lustüberschuss. Mögen auch einzelne äussere Mittel, die Handlungen der Menschen segensvoll zu machen, mit der Zeit sicherer und fruchtbarer wirken: niemals wird es möglich sein, Hoffnung und Furcht, Eitelkeit und Klugheit so zu reguliren, dass sie ausnahmelos im Sinne des Guten functioniren.

Die einzige sichere Gewähr, dass der Mensch immer

das Gute thue, ist diejenige Charakterhaltung, welche das Gute nicht vorzieht, weil das Böse die Gesundheit oder die Prosperität der Geschäfte schädigt, oder in der Bequemlichkeit stören würde, oder weil es durch das Strafgesetzbuch, die Antipathien der Umgebung und die Verdicte der öffentlichen Meinung bedroht ist, oder weil es Gott bestraft; sondern welche das Gute thut aus reiner Lust, Liebe und Freude am Guten selbst. Kant hat nicht unrecht: „Alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend"[1]): jedenfalls kann es jederzeit in's Böse verkehrt werden.

Wie diese Gesinnung und die aus ihr erspriessende Freude, wie diese feine, edle, zarte und kostbare Pflanze mitten im Wogendrang der Genuss- und Selbstsucht, der Furcht und Eitelkeit, des Aberglaubens und der Schwärmerei Boden gewinnen, Wurzel fassen, wachsen, erblühen und Früchte zeitigen möge, das ist eine der wichtigsten und ernstesten Fragen der praktischen Moral.

Das einzige Mittel, das sicher zu diesem Ziele führt, heisst Erziehung: ihre höchste Aufgabe ist Einbildung des Guten in die Gesinnung, in den Willen selbst. Paedagogik ist insofern ein Haupthebel des Culturfortschrittes und eine der wichtigsten Angelegenheiten der Sozialpolitik. In diesem Punkte stimmt die positivistische Ethik mit der platonischen völlig überein.

27. Die Erziehung der Einzelnen zum Guten.

Die Erziehung zum Guten erfolgt bei den wenigsten Menschen durch methodische Anwendung wohlberechneter Einwirkungen. Ob Jemand von aussen solche zu Theil werden, ist sogar mehr oder weniger immer Sache des Zufalls. Und wenn er beginnt, planmässig sich selbst zu bilden, so sind gewisse Züge seines Charakters schon unauflösbar verfestigt; und für die Anbildung anderer ist es zum Theil zu spät. Und wo in der Richtung der systema-

---

1) Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. VII, 329.

tischen Paedagogik das Äusserste geschieht, ist nicht immer die Richtigkeit der Prinzipien und Ideale zu verbürgen; man kann durch methodische Erziehung auch das Absurdeste und Schädlichste anbilden. Und die überlegtesten Wege werden oft durch die Umstände auf das verhängnissvollste gekreuzt. Läge daher nicht in der Natur des Menschen und der Dinge und in den Verhältnissen des Lebens selbst eine gewisse erziehende Kraft und Nothwendigkeit, so sähe es mit der Herrschaft des Guten gewiss noch sehr viel trauriger aus, als man es so schon antrifft.

Factisch stellen die einzelnen Menschen jeder eine der unendlich vielen Mittelstufen zwischen den beiden Extremen dar, welche resultiren würden, wenn die moralische Entwickelung unter einer gleichförmigen Reihe durchaus günstiger oder durchaus ungünstiger Einflüsse gestanden hätte. Es gibt unter den Menschen daher weder vollkommene Engel noch vollkommene Teufel. Und Niemand hat ein absolut einheitliches und nach allen Seiten gleich ausgebildetes Gepräge.

Ob die allgemeine Menschennatur ursprünglich böse oder gut sei, wird ja wohl angesichts erstens der Verschiedenheit und Vielfärbigkeit der Naturen, die von den Einzelnen geerbt werden, und zweitens der Veränderlichkeit des menschlichen Naturells durch die Geschichte und drittens der Unmöglichkeit zu sagen, von welchem Stadium der biologischen Entwickelung ab unsere Ahnen als „Menschen" zu bezeichnen sind, heute kein wissenschaftlich denkender Mensch mehr fragen. Sicher ist in der durchschnittlichen Constitution der Neugeborenen, selbst in den civilisirtesten Geschichtsperioden der Keim zu dem Bösesten wie zu dem Besten vorhanden. Unsere Kinder zeigen gutartige wie gefährliche Triebe in buntester Mischung; sie sind zärtlich, hingebend, gehorsam, eifrig; sie sind ebenso oft boshaft, rücksichtslos, grausam, widerspenstig und träge. Die Natur liefert zu Typen wie Richard der Dritte und der Massenmörder Thomas ebenso wie zu einem Spinoza oder Franklin den Stoff. Vielen dient ihre vernünftige

Menschennatur nur dazu, um thierischer als jedes Thier zu sein. Andere haben einen natürlichen Hang zur Gerechtigkeit, Liebe, Hingabe und Aufopferung.

Die gefährlichsten Triebe und Dispositionen sind vielleicht folgende: übermässige, rohe Sinnlichkeit, namentlich in sexueller Richtung oder als Hang zu berauschenden Getränken, Faulheit, Willensschwäche und übergrosse Verleitbarkeit, Selbstsucht, Mangel an Mitgefühl, Gefühllosigkeit überhaupt, Lust am Grässlichen, an Marter und Qual, Neid und Schadenfreude, Grausamkeit, Bosheit, die, mit Schlauheit gepaart, zur Hinterlist aufwächst, Eigenwille, Herrschsucht, Widerspruchsgeist, Leidenschaftlichkeit, jähzorniges Temperament. Eitelkeit und Gefallsucht nennt eine paedagogische Schriftstellerin[1]) das „radicale Böse" der weiblichen Natur.

Aber Niemand hat erstens alle diese Triebe und Neigungen zusammen; mehrere derselben schliessen sich sogar gegenseitig aus; und kein Trieb ist der Umbildung und Ablenkung so unzugänglich, dass nicht durch paedagogische Einwirkung wenigstens ein legales Verhalten zu erzielen wäre, dass nicht oft die blosse Noth der Umstände es hervortriebe[2]). Genuss- und Gewinntrieb, persönliches Selbständigkeitsgefühl, Gefallsucht werden nur durch Übermaass gefährlich und verwerflich. Herrschsucht wirklicher „Herrscherseelen" — um ein Schillersches Wort zu gebrauchen — kann oft sehr wohlthätig wirken. Hang zu Faulheit ist in ruhige, gelassene Lebensführung umzubilden. Der Verleitbare wäre auch lenksam gewesen. Eine ursprünglich und unabänderlich teuflische Bosheit ist eine inhaltlose Fiction. Die gefährlichen Keime werden erst durch äussere Gelegenheiten, durch zerrüttetes Familienleben, böse Beispiele, schlechten Umgang, hochgradige Verwarlosung zu unzerstörbaren Schlechtigkeiten: diese Einwirkungen können aber auch relativ bessere Anlagen corrumpiren.

Neben den gefährlichen Trieben legt die Natur, d. h.

---

[1]) Betty Gleim, Erz. und Unterr. des weibl. Geschlechts. Vgl. o. S. 286.
[2]) Vgl. o. S. 294 ff.

im Grunde die Vererbung (ihrerseits selbst grossentheils auf dem moralischen Verhalten früherer Generationen beruhend), eine Reihe von mehr oder weniger gutartigen, nützlichen, leicht zum Guten ausbildbaren Praedispositionen an: Kant nannte sie „hülfeleistende Triebe", „Supplemente der Tugend" oder „tugendhafte Instincte"[1]). Dieselben sind bei manchen Individuen in so glücklicher Vorherrschaft, dass es kaum einer direkten Bemühung von aussen bedarf, um ihnen diejenige Richtung zu geben, welche brauchbare, respectable, edle Menschen macht. Ja unter Umständen ist die ungehemmte Entfaltung der Naturanlagen das für das Individuum wie für die Gesellschaft Allergerathenste. Und oft können selbst die widrigsten Verhältnisse den ererbten Adel der Seele nicht völlig ruiniren.

Glückliche Verstandesgaben befähigen zur leichten Gewinnung und dauernden Festigung der Erfahrung, wie sehr Selbstbeherrschung, Mässigung, Arbeit, Ordnung, Sparsamkeit u. s. w. sich selbst bezahlt machen; die physische, commercielle, politische Sanction, sowie die der privaten Vergeltung erlangen über solche Individuen sehr leicht die Herrschaft. Sie sehen es alle Tage, wie Schurkerei trotz grösster Schlauheit und Geschicklichkeit doch entlarvt wird; wie oft ein einziger Fehltritt das Glück des ganzen Lebens verwirkt; wie dagegen loyale Ausübung der gesellschaftlichen Pflichten durchschnittlich eine gute Rechnung macht. Sie merken es, dass prometheischer Trotz, wie macchiavellistische List gleich ohnmächtig sind gegen die Phalanx der egoistischen Ansprüche jedes Einzelnen und der Collectivansprüche Aller. Das Geschäft des Lebens fordert, dass man zahle, um Credit zu behalten; dass man seine Kundschaft coulant und prompt bediene, um sie zu fesseln; dass man zu Diensten bereit sei, um wieder Dienste zu empfangen; vor Allem, dass man den übermächtigen Auctoritäten nicht auffällig zuwiderhandele. Der Verstand reicht bei Vielen völlig aus, um sie zu einem correcten Verhalten zu bestimmen. Selbst der rücksichtsloseste Egoist schreitet daher, wenn er klug genug ist,

[1]) Vgl. Beobachtungen, a. a. O. S. 412, 424 f.

äusserlich unanstössig durch's Leben. Er ist, wenn er es gelernt hat, das wohl verstandene Interesse über den Reiz des Moments, das Erwerben und Vorwärtskommen über das Geniessen zu setzen, sogar zu den gesellschaftlich werthvollsten Capitalansammlungen und oft zu den productivsten Erfindungen befähigt.

Und die Ausübung der Legalität kann ihm dermassen zur Gewohnheit werden, dass schliesslich schwer zu sagen ist, ob die Correctheit nicht den Willen selbst schon erfasst oder gar völlig durchdrungen habe: jedenfalls würde es Manchem, der mit kluger Respectabilität begann, im Alter sehr schwer sein und ihm peinliche Reue und Selbstverurtheilung bereiten, wenn er selbst im bestgedeckten Einzelfalle noch eine schlaue Unehrenhaftigkeit begehen wollte. Der Verstand hat durch fortgesetzte Gewöhnung die Gesinnung umgebildet, eine erzieherische Kraft ausgeübt.

Aber er ist allerdings nicht immer so glücklich. Er sei wenige Grade geringer und etwas weniger zähe und consequent; ihm stehe harte Selbstsucht und kühne Waghalsigkeit zur Seite; treten dann noch Leidenschaften und verführerische Gelegenheiten dazu: so ist in dem klugen Rechner auch das Zeug zum Schurken und Verbrecher gegeben.

Auch der Trieb nach Ruhe und Bequemlichkeit, der in der Form des Müssiggangs so schädlich wirkt, kann dem Guten dienstbar werden. Man versucht gegen die öffentlichen Gewalten und die Ansprüche der Umgebung seinen eigenen Willen durchzusetzen. Aber das gibt aufgeregte Scenen; es sind verschlungene und versteckte Wege nöthig; man bedarf eines lästigen Aufwands von Nachhaltigkeit, Vorsicht und Berechnung; man muss geheimhalten, sich verstellen, Lügen spinnen, aufmerken, dass man sich nicht widerspricht; und die Schlauheit der Andern durchschaut uns am Ende vielleicht doch. Das ist Alles so erstaunlich unfriedsam und unbequem. Schon die ersten Versuche wirken abschreckend. Man findet sich sehr viel behaglicher und glücklicher, wenn man nichts Sonderliches

zu verheimlichen hat, wenn man mit der Umgebung einen Strang zieht und in Frieden lebt. Dass diese Stimmung auch zu unwürdigen Nachgiebigkeiten und Abhängigkeiten und unter schlechten Verhältnissen zu corrumpirten Gewohnheiten bringen kann, ist klar; aber für den Durchschnitt führt sie zu mehr oder weniger legalem Verhalten und durch fortgesetzte Übung auch zu legaler Gesinnung: angebildet durch die blosse Übermacht gesellschaftlicher Anforderungen.

In dem geschilderten Processe spielt schon der sociale Trieb mit. Absolute Isolation ist unmöglich; der Mensch kann nicht ganz allein sein. Schon seine materiellen Bedürfnisse machen ihm die Gesellschaft nöthig. Und er bedarf irgend Einer Seele, die Meisten bedürfen sehr vieler, in denen sie sich spiegeln, welche Abwechselung in ihren Vorstellungslauf bringen, mit denen sie Gefühle und Gedanken tauschen, und an deren Zustimmung und Beifall sie sich orientiren und erheben mögen. Dieser Trieb hat in erhöhtem Grade die Nothwendigkeit der Rücksichtnahme und Einstimmung mit Andern zur Consequenz. Er zeitigt freilich zuverlässig gute Regungen nur, wenn er auf guten Umgang stösst. Jedoch lehrt und übt er auf alle Fälle, sich zu accommodiren, Gefallen zu erwecken, wie egoistisch man auch sei.

Aber es ist nicht Jeder von Natur egoistisch. Absoluter Egoismus muss sogar ebenso gut für eine Fiction erklärt werden, wie ursprüngliche diabolische Bosheit. Niemand ist gegen das Schicksal anderer Menschen völlig gleichgültig.

Vielleicht ist der sympathische Trieb schon eine Folge des Zusammenlebens: das durch die Cumulationen der Vererbung entstandene Übergewicht socialer Einflüsse[1]). Noch jetzt ist es interessant zu sehen, wie allmählich und fast unbemerkt die Natur die Seele mit einigen der kräftigsten Formen der Sympathie und Fürsorge zu umspinnen

---

[1]) Vgl. o. S. 179 f.

weiss. Bei der Geschlechtsliebe ist es sogar fast unmöglich, die Antheile der Selbstsucht und der Hingebung von einander zu sondern. Jedenfalls kommt diejenige Erotik zu dem höchsten Genuss, welche mit dem Bestreben, dem Andern Alles zu sein und zu geben, beginnt, welche den Wunsch verfolgt, der Andere möge nur ja recht viel von mir haben wollen, damit ich ihn mit recht Vielem erfreuen könne. Und ehe genau gesagt werden kann, ob das werdende Kind noch oder schon nicht mehr integrirender Theil des Selbst und Lebens der Mutter sei, fühlt diese sich schon von der sehnsuchtsvollen Erwartung, für dasselbe thätig sorgen zu können, völlig eingehegt. Schwerlich vermag der Gatte, Vater und Hausherr es in jedem einzelnen Falle zu sagen, wo sein selbstisches Interesse aufhört und in die uneigennützige Fürsorge für Weib, Kind und Dienstleute verfliesst. Und unvermerkt überschreitet die Sympathie den Kreis der Angehörigen. Sie erfasst Freunde und Bekannte. Sie erfreut sich in Frankreich an dem Deutschen, in Japan an dem Europäer. Sie würde in der absoluten Einsamkeit das geringste fühlende Wesen allen Schätzen der Welt vorziehen. Und wären die Lebensbedingungen uns nicht so karg zugemessen, so würde der Mensch gewiss noch mehr des Menschen froh. Factisch ist unser Herz, je freier wir uns von persönlichen Sorgen fühlen, um so mehr dem Mitleid geöffnet. Der Fall ist ja freilich selten, dass ein Mensch durchweg eine einzelne Person noch mehr liebt und umsorgt als sich selbst — obwohl auch dies und für kürzere Zeiten sehr oft vorkommt —; aber überaus häufig ist der Fall, dass alle Regungen der Liebe und Theilnahme zusammengenommen die selbstischen um ein Beträchtliches überragen. Und das Mitgefühl kann bei manchen Menschen sehr umfassend werden, wohl gar — wie bei Bentham — alle fühlenden Wesen zu umspannen suchen.

Diese Regungen der Natur sind zunächst als Gegengewichte des Egoismus von höchstem Werthe für das Gute. Wenn Lustgier und Rachsucht in wüstem Drange auf ihr Opfer losstürzen, greift das Mitleid in die Zügel und regt

zu Schonung, Rücksicht, Erbarmen, Geduld, Versöhnlichkeit und Grossmuth an. Wer Kreise der Sympathie und liebevollen Fürsorge um sich gezogen hat, bietet viel grössere Garantien, dass er der Gesellschaft und ihrem Collectivstreben sich verbunden fühlen werde, als wer wie ein Raubvogel isolirt umherschweift. Ja man darf behaupten, dass die wohlverstandene und wohlabgewogene Sympathie, die caritas sapientis, die sittliche Stimmung selbst, dieselbe in ihrer höchsten Vollendung ist.

Damit die natürlichen Regungen freilich auf diese Höhe gelangen, dazu ist doch viel Erweiterung des Blickes, Erleuchtung des Verstandes und Disciplin des Gemüths nothwendig. Ganz sich selbst überlassen, sind sie zu verhängnissvollen Missgriffen geeigneter, wie zu wirklichen Wohlthaten. Bonis nocet qui malis parcit. Es ist schwächliches, bornirtes, unsittliches Mitgefühl, die Flucht eines Schuldigen zu begünstigen, die Bettelei zum Nachtheil des Erwerbtriebs zu unterstützen, dem Unwürdigen zu geben und für den Würdigen nichts mehr übrig zu behalten, freigebig zu sein und seine Schulden nicht bezahlen zu können. U. s. w.

Einen Hang zu sittlichen Handlungen verleiht vielfach auch der Ehrtrieb[1]) in seinen mannigfachen Nüancirungen und Folgen, als Gêne, Scham, Eitelkeit, Stolz, Ruhmbegierde u. s. w. Er wirkt am segensvollsten, wenn er den Beifall der Besten oder den Nachruhm sucht.

In Beziehung auf das ganze Gebiet liegt aber wie bei der Sympathie die Möglichkeit der Missleitung sehr nahe. Der schuldlos Heruntergekommene schämt sich seiner Armuth; Mancher genirt sich zu arbeiten, aber nicht fremdes Geld durchzubringen. Nero richtete dieselbe Eitelkeit auf Wagenrennen, wie Trajan auf eine gerechte Regierung. Oft ist der Stolz und die Ruhmsucht mit Hartherzigkeit und Menschenverachtung gepaart; und immer wieder gibt es Herostrati, denen es lieber ist, mit Schanden besprochen zu werden, als gar nicht.

---

[1]) Vgl. o. S. 147 f.

Weitere Hinlenkung zum Guten wird ohne absichtliche Einwirkungen durch die Unselbständigkeit und den Nachahmungstrieb der Menschen hervorgebracht. Es gibt Epidemien auf dem Gebiete der Gefühle so gut wie auf dem der Krankheiten. Wie die Moden so greifen auch die Sitten um sich. Oft gesehene Beispiele machen wir unwillkürlich nach. Die Art, wie wir gewisse Dinge beurtheilen hören, wird allmählich auch die unsere; wir verehren und verabscheuen, wie man es rings um uns her thut. Die Meisten brauchen Auctoritäten; sie wagen aus sich selbst nichts; sie folgen denen, welche sie rühmen hören. Das Gehorchen ist früher als das Nichtgehorchen; reflexionslos führen die Kinder aus, was man ihnen gebietet; sie sind längst in Handlungsweisen eingewöhnt, ehe sie fragen können, warum sie so handeln sollen.

Offenbar entstehen auf diesem Wege auch ohne methodische Erziehung mancherlei gute Charaktereigenthümlichkeiten; ja der Zufall könnte auf demselben die vollkommensten Gewohnheiten zum Vorschein bringen. Schon Leibniz verfolgte in Gedanken die Aussichten für die Tugend, si quelque heureuse révolution du genre humain la mettoit un jour en vogue et comme à la mode. Einige Tugenden heroischer und enthusiastischer Art sind schon oft so in Mode gekommen.

Aber auch Nachahmung und blinder Gehorsam geben keine volle Garantie; ja sie können mancherlei bedenkliche, ja bösartige Folgen haben. Schlechte Beispiele verderben selbst gute Sitten. Corumpirte Anschauungen, Erwartungen und Vorthaten tonangebender Machthaber können ganze Zeitalter vergiften. Die Abhängigkeit und Devotion der Masse lässt sich vom Guten, wie vom Schlechten, von wohlerwogenen Grundsätzen, aber auch von Vorurtheilen und Irrthümern in's Schlepptau nehmen. Das „Volk“ ruft heute: Hosiannah! und morgen: Kreuzige!

Eine wichtige Angelegenheit aller Erziehung ist immer die, Vorstellungen und Gedanken, Gefühle und Begierden in ein harmonisches, organisch articulirtes System zu bringen,

in welchem in wohlgeordneter Stufenfolge der Abhängigkeits- und Werthverhältnisse Alles von gewissen Centralpunkten aus, die selbst wiederum unter sich verbunden sind, erleuchtet, belebt, beherrscht und zusammengehalten wird: nur so entsteht dem Individuum das höchste Maass von Glückseligkeit und Leistungsfähigkeit zugleich.

Auch in dieser Richtung erledigt der gewöhnliche Lauf der Dinge einen grossen Theil der Aufgabe ohne methodische Eingriffe, sozusagen von selbst. Die natürliche Biegsamkeit, Bildsamkeit und Geschmeidigkeit des Seelenlebens geht doch über gewisse Grenzen nicht hinaus; das Naturell hat von vornherein gewisse dominirende Kräfte, die auf die andringenden Reize mehr oder weniger consequent je nachdem anziehend oder abstossend wirken. Das gibt natürliche Zusammengehörigkeiten und Unterordnungen. Die Verfolgung jedes Lebenszweckes nöthigt zu weiterer Ordnung und Disciplin. Man lernt immer besser in der Gegenwart auch die Zukunft mit zu berücksichtigen. In Jedem strebt der Widerstreit der Begehrungen von selbst zu einem gewissen Gleichgewicht. So entwickelt sich allmählich in jedem eine Charakterform von mehr oder weniger fester und bestimmter Gliederung der Vorstellungsmassen und der Interessen. Schwerlich wird von selbst ein völlig harmonisch zusammenklingendes System herauskommen. Aber die Fahrigkeit und Unberechenbarkeit kindischer Launen muss doch mit der Zeit nothwendig einer gewissen Gleichförmigkeit und Constanz des Verfahrens weichen.

Bei der stetig fortwirkenden Macht, welche die Erfahrung und Erkenntniss der Folge- und Causalzusammenhänge und die Bekanntschaft mit den äusseren Anforderungen in der Ausbildung der Gewohnheit ausübt, ist auch zu erwarten, dass in jedem Charakter irgendwie und in irgendwelchem Grade die Rücksicht auf die Rechtsordnung und Moral enthalten sein werde. Das Individuum wird vielleicht sich gewöhnen, die Pflichten pfiffig zu umgehen oder den Schein der Erfüllung um sich zu verbreiten. Aber dass es sie nicht kennen und berücksichtigen und die offenkundige

Verletzung derselben scheuen lernen sollte, das ist nicht zu befahren: sei es, dass es sie bloss fürchte, sei es dass es sie respectire oder im Ganzen auch für sich selbst nützlich finde.

Nicht unerwähnt bleiben kann endlich, wie vielseitig jede dem Guten günstige Disposition durch beglückende, ja beseligende Begleiterscheinungen lockt und lohnt, während den bösartigen Stimmungen und dem Laster die mannigfaltigsten Ärgernisse und Ängste erwachsen. Es ist jedenfalls durch Befriedigung der Selbstsucht kein höheres, reineres und dauernderes Glück zu gewinnen als durch sittlich regulirte Sympathie. Der bleiche Egoismus isolirt, und er höhlt das Gemüth aus. Hass, Gewinnsucht, Rachsucht und andere wüste Leidenschaften zehren am inneren Frieden. Vergehen gegen die sittlichen Ordnungen sind von Reue, Furcht und Gewissensbissen begleitet. In der Seele des Gerechten ist Ruhe und Zufriedenheit; er darf sich offen vor aller Welt zeigen; er lebt mit seiner Umgebung in Eintracht und Frieden; er geniesst Achtung, Liebe und Hilfe. Und wer je das sanfte Gefühl der wohlwollenden Theilnahme und liebenden Hingebung kennen gelernt hat, wie es unser Ich gleichsam erweitert, wie es uns im Moment hebt und in der Erinnerung immer wieder von Neuem beseligt, der kann unmöglich, wenn er es gut mit sich meint, Neid und Habsucht höher schätzen. Man kann sich nicht wundern, dass es neben rücksichtslosen Egoisten immer noch edle Menschenfreunde gibt, die das Glück und die Zufriedenheit, die ihnen die Liebe und Mildthätigkeit gewährt, mit keinem Glanz und Schatz der Erde vertauschen möchten. Ja Schwärmer haben oft genug mit Wonne ihr Vermögen, ja ihr Leben für Andere dahingegeben, ohne gerade dazu erzogen zu sein.

Wie die natürlichen Regungen zum Theil eine Neigung zum Guten besitzen, die sich ohne besondere und direkte erziehliche Einwirkung geltend macht, so liegen auch in den von der bisherigen Entwickelung der Menschen gezeitigten und ständig gewordenen Cultur-Producten Mittel und Kräfte, die ohne darauf gerichteten persönlichen Willen durch ihr

blosses Dasein im Sinne des Guten ihre Wirkung auf die Gemüther ausüben.

Hierzu gehört an erster Stelle das Hauptcharacteristicum des Menschen, die Sprache. Sie überliefert der heranwachsenden Generation eine unermessliche und stetig sich mehrende Summe von Begriffen, Gedanken und Gefühlsweisen, welche direct und indirect zur Klärung und Ordnung des Verstandes, zur Erweiterung des Blickes, zur Bereicherung des Interesses und zur Humanisirung des Gefühls beitragen. Mag sie auch oft dazu benutzt werden, Gedanken zu verstecken: im Ganzen macht sie das Gemüthsleben durchsichtiger, berechenbarer. Mag sie oft auch zu einem Vehikel der Verführung im egoistischen Interesse missbraucht werden: im Ganzen muss sie, im Gesammtverkehr lebend und sich entwickelnd, in ihrer conversationellen, wie in ihrer rhetorischen nnd literarischen Verwendung mit der Zeit immer mehr der Hebung der objectiven Mächte und den allgemeinen Interessen dienen. Ebenso wie jedes andere Mittel, was die Menschen nach Ort und Zeit einander nähert und ihre Collectivgefühle steigert: ähnlich, wie die Schrift, der Dampf, die Elektricität, die Freizügigkeit u. s. w.

Eine fortschreitend sittigende Wirkung übt ferner die sogenannte Bildung oder Civilisation aus. An sich ist es ja wahr, dass von der Bildung auch ein schlechter Gebrauch gemacht werden kann. Der äusserlich Gebildete sieht auf den schlichten Arbeiter mit unziemlichem Stolze hinab. In den Salons der guten Gesellschaft machen sich Flachheit, Hohlheit und gefühllose Glätte breit; ernstere Interessen fassen schwer Wurzel. Die Geselligkeit, welche das Weib zum Gegenstand aller Rücksichtnahmen und zum Quellpunkt alles Ziemlichen macht, ist für Viele von verweichlichender und verflachender Wirkung. Anstand, Maass, Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit sind oft nur eine Maske, welche die widrigsten Züge des Neides und Hasses, der Leidenschaft und Brutalität bedeckt. Die gesellschaftliche Bildung macht aus gewissen Formen der Heuchelei und

Lüge eine Pflicht. Gerade die höhergebildeten Klassen liefern einen erschreckenden Beitrag zu den raffinirtesten Verbrechen gegen Personen und Eigenthum. Der Socialist Fourier hatte nicht unrecht, wenn er bemerkte, dass die Civilisation jedes Laster, welches die Barbarei auf eine einfache Weise ausübt, zu einer zusammengesetzten, zweideutigen und heuchlerischen Daseinsweise erhebt.

Aber trotz alledem: der Gesammteffect der Civilisation liegt in der Richtung der Sittigung. Wenn sie das Thier in uns noch so wenig überwunden hat, so müssen wir bedenken, dass unsere thierische Vorgeschichte sehr viel länger ist, als unsere menschliche. Gewisse Handlungen der Roheit und Bestialität sind im Kreise der Gebildeten doch schon jetzt unmöglich. Die animalischen Genüsse treten, je höher hinauf, um so mehr zurück. Man ist stolz: aber man hält auf seine Würde; und Niedrigkeiten und Gemeinheiten hält man unter seiner Würde. Und das sichere Bewusstsein der Überlegenheit macht auch herablassend, leutselig und hilfsbereit. Die äussere Sauberkeit und Mässigung wirkt reinigend und temperirend auf das innere Leben ein. Dem weiblichen Umgang verdankt die unbändige oder verlegene männliche Jugend viel Maass, Geschmeidigkeit und Schliff. Nicht bloss die Manieren, auch die Gefühle verfeinern sich; sie werden zarter, sympathischer. Und wenn hinter der angenehmen äusseren Form noch mancherlei hässliche Gesinnung steckt: es ist schon ein Gewinn, dass sie sich nicht hervorwagen darf.

In ähnlicher Richtung und Abmessung wirkt die Geschmacksentwickelung, wie sie an erster Stelle durch die Kunst gefördert wird. Schon die Griechen fühlten lebhaft und Platon und Aristoteles erörterten ausführlich, wie gewisse musikalische Weisen zur Erzeugung feuriger, energischer oder besonnener Stimmungen, wie Harmonie und Rhythmus überhaupt zur Wohlordnung des Gemüthes beitragen. Beide haben die erziehliche Wirkung der Dichtkunst, Aristoteles auch die der Zeichenkunst zu würdigen gewusst. Dass jede Kunstübung und Kunstempfänglichkeit

einen Zusammenhang mit der Ethisirung des Gemüths besitze, wird heute Niemand leugnen. Mag auch die musikalische Wirkung mehr momentan, vorübergehend sich zeigen: oft ist es im Interesse gesunder Gemüthsbildung schon wichtig, für den Augenblick die bösen Geister zu bannen. Und nachhaltige Beschäftigung mit edler Musik wird gewiss auch den Charakter dauernd temperiren. Der Nationalcharakter eines Volkes spricht sich kaum in irgend einem Erzeugniss der Seele unmittelbarer aus, als in der Musik; die dem Begriff sich entziehenden Seiten desselben sprechen sich fast nur so aus. Ruhige Versenkung in die Gestalten, die abgegrenzten Formen und abgewogenen Maassverhältnisse der Plastik und Architektur ist ein Gegengewicht gegen wüste Begierden und leere Phantastik. Wer zeichnet und malt und wer die Erzeugnisse dieser Thätigkeiten künstlerisch zu geniessen weiss, kann unmöglich ganz in thierische Rohheit verfallen. Am wirksamsten sind gewiss immer die vornehmsten Werke der Poesie: in der Form spielen musikalische und architektonische Elemente mit; der Inhalt äussert einerseits eine rhetorische, persuasive Kraft; andererseits bringt er vorbildliche, vielfach auch wirksam abschreckende Gemüths-, Gesinnungs- und Charakterformen zur Darstellung. In ersterer Beziehung concurrirt sie mit der Musik; aber sie klärt und erleuchtet die Stimmungen noch durch Begriffe und Gedankenbezüge. In zweiter Hinsicht wetteifert sie mit der Plastik und Malerei: aber sie lässt die Handlung nicht aus dem Moment und das Innere nicht aus dem Äusseren errathen, sondern stellt beides direkt dar, niemals durch Hässliches in dem Grade sinnlich beleidigend, wie jene. Niemand kann schliesslich in Abrede stellen, dass überhaupt die reine Freude an der Form und am „Schein", an der Technik der Ausführung und den harmonischen und architektonischen Verhältnissen, wie sie Künstler und Kenner mehr oder weniger immer zeigen, eine starke Hinneigung zum Sittlichen habe.

Aber es wäre freilich gefährlich, wenn man der Kunst

die sittliche Erziehung allein überlassen müsste. Platon fand bekanntlich eine rigorose Auswahl und Staatscontrole nöthig [1]). Wenn man seine Ansichten auch als übertrieben, als zu puritanisch sozusagen, ablehnen muss, so ist Auswahl und Vorsicht im sittlichen Interesse allerdings am Platze. Gemeine, orgiastische Musik wirkt verwildernd. Zu jeder Zeit lässt sich Sirenengesang hören, dem man die Ohren verstopfen muss. Schwerlich ist es zu leugnen, dass die häufige Hingabe an die schwelgenden, romantischen, dämmerigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangspiecen unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie an der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen; selbst die vollendetste Virtuosität der Technik und die feinste Zierlichkeit und Anmuth in der Ausführung kann die Thatsache nicht abschwächen, dass solche Missgriffe üble Folgen haben; nicht Jeder ist für die Schätzung der Form so reif, dass er die Lascivität des Inhalts nicht lieber oder sogar ausschliesslich auf sich wirken liesse. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreissenden Rhetorik nur allzu oft das Absurde, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewusst, wie das Gesunde, Nützliche und Beifallswerthe. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. Jahr aus Jahr ein die belletristische Muse an, um durch isolirte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen! Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolirung der Gefühlsobjecte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener ethischer Werthschätzungen. Die Theilnahme für die im Bild und Spiel dargestellten menschlichen Verhältnisse schwächt oft den praktischen Eifer für den Ernst der Wirklichkeit; selbst die würdevolle tragische Muse hat, je kathartischer sie im Sinne der psychischen Diät wirkt, um so weniger sittenbessernde Kraft.

---

[1]) Vgl. o. S. 23, Anm. 6 f.; 44, Anm. 3 ff.

Den Künstlern haftet in weitem Umfange so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, soviel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebundenheit, ja Lüderlichkeit und kalte Gleichgültigkeit gegen die ernsteren, wenn auch nüchterneren und peinlicheren praktischen Interessen, gegen Fragen z. B., welche die Noth des Lebens betreffen, an: Kunstwerke sind in diesen Kreisen oft unvergleichlich mehr werth als Menschenleben, Humanismus steht ihnen höher als Humanität u. s. w. — dass man manchmal glauben möchte, es sei nicht bloss platonische Auswahl, sondern auch eine ganz besondere Disciplin der Kunstjünger nothwendig; ohne sie werde die Kunst zu oft mehr ein Culturübel, als ein Culturgut, um so gefährlicher — Platon hatte darin ganz recht —, je sinnenberückender sie den Menschen gegenüberzutreten pflegt.

Aber in keinem Nachdenklichen können jemals so hypochondrische, so zu sagen rousseau'sche Stimmungen lange vorhalten. Er sieht sehr bald, dass die einzige hier mögliche Controle und Disciplin, die einzige, welche nicht das Gute mit dem Schlechten zugleich unterdrückt, die des öffentlichen Geistes selbst ist. Und diese ist auch völlig ausreichend, um auch die Kunst immer mehr zu dem sittlich Zulässigen und Fruchtbaren hinzulenken. Dem Staate, d. h. den jeweiligen Regierungen wird man jedenfalls vorläufig so feine Aufgaben nicht übertragen dürfen.

Der sittliche und erziehliche Werth der Presse, ich meine der Popularlitteratur, wie dieselbe sich besonders in Zeitungen, Broschüren und Flugschriften, Novellen und Romanen über das „Volk“ ergiesst, hat angesichts der Vorurtheile, Verworrenheiten und Parteileidenschaften, der Gefühlsverrenkungen, Absurditäten und Lüderlichkeiten, die auf diesen Wegen verbreitet werden, und angesichts der Verlogenheit und Sophistik, des Raffinements und der Verlumptheit, die hier oft, sehr oft das Wort führt, schon Manchem so fragwürdig erscheinen mögen, dass er in platonisirender Anwandlung am liebsten die Censur oder wohl

gar die Beschränkung des Unterrichts im Lesen und Schreiben zurückwünschte.

Kein gesunddenkender Mensch wird an den Schreibereien bezahlter Charakterlosigkeit und an den verwegenen Verstandes- und Phantasiespielen catilinarischer Existenzen Gefallen finden können oder sie für paedagogisch werthvolle Culturmittel halten wollen. Aber man kann hier wie sonst nur richtig urtheilen, wenn man die Sache im Ganzen sieht. Und da ist es doch offenbar, dass die meisten Wunden, welche die Presse der öffentlichen Wohlfahrt im Allgemeinen und der Entwickelung des Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit im besonderen schlägt, durch sie selbst wieder geheilt werden. Sie selbst übt das Censoramt. Wenn daneben dann Strafgesetz und Polizei — wie es ihres Amtes ist — die schlimmsten Auswüchse auch noch beschneiden, so müssen die in der Volkslitteratur liegenden Kräfte der Aufklärung, Belehrung und Besserung im Ganzen doch einen fortschreitend wachsenden Vorrang gewinnen.

Absolut rein ist die paedagogische Wirkung keines Culturgutes, selbst der Wissenschaft nicht. Aber wer wollte behaupten, dass man auch sie der Disciplin, Aufsicht und Correctur unterstellen müsse: etwa weil Ergebnisse der Chemie und Technik zu Verbrechen benutzt werden, weil auch die Vertreter der Wissenschaft gelegentlich mit wissenschaftlichen Mitteln unlauteren Interessen dienen, Sophismen nicht scheuen, sich in leere und unfruchtbare Forschungen verlieren, gefährliche Lehren aufstellen, oder als Menschen sich in Unpolirtheiten, Intriguen, Brutalitäten und Charakterlosigkeiten gefallen! Leider ist es ja wahr, dass das Wissen und Forschen nicht alle Querköpfigkeiten fernzuhalten und umzubilden vermag; es ist wahr, dass es Untersuchungen gibt, die von Schurken und Narren ebenso gut gemacht werden können, wie von reinen und verständigen Naturen; ja der wissenschaftliche Betrieb hat selbst verschmitzte Fälscher und tolle Phantasten erzeugt. Aber im Ganzen muss die Wirkung sowohl der Form wie des Ergebnisses der wissenschaftlichen Arbeit auf der Seite

des Guten gesucht werden; sie macht durchschnittlich besser und tüchtiger; sowohl diejenigen, welche sie schöpferisch betreiben, wie die, welche sich durch sie belehren und leiten lassen.

Schon die wissenschaftliche Vorbildung, wie sie Aufmerksamkeit, Concentration, andauernden Fleiss, Willensstärke u. s. w. in Anspruch nimmt, hat einen gewissen Vorzug vor anderen überlegsamen und entsagungsvollen Vorbereitungen entfernterer Zwecke, insofern die Zumuthungen grossentheils schwieriger und das Ziel weniger concret und greifbar ist. Die formale Logik, welche das wissenschaftliche Denken doch noch kräftiger als anderes regiert, auf das Prinzip der Widerspruchslosigkeit und Gedankenharmonie gegründet, hat einen gewissen Zusammenhang mit Harmonie, Übereinstimmung, Ordnung überhaupt. Richtiges Schliessen und richtiges Messen stehen der Rechtlichkeit nahe. Wahrheit und Gerechtigkeit fliessen aus verwandten Quellen: man sucht hinter beiden „Vernunft". Logische Unmöglichkeiten und „brennende" oder „schreiende" Ungerechtigkeiten findet man oft in Parallele gesetzt. Wissenschaftliche Arbeit, Consequenz des Denkens, Achtung vor den Thatsachen, wirkliche Erkenntniss schliesst unklare, verschwommene Gefühle, Gedankenlosigkeit, Begriffsverworrenheit, Schwärmerei und unstetes, unbegründetes Meinen mehr oder weniger aus: d. h. Dinge, welche unsäglichen Schaden in der Welt anrichten. Gewissenhafte Wahrheits liebe wird in der Regel gewissenhafte Pflichterfüllung, Treue im Grossen und Kleinen überhaupt zur Seite haben. Die Opfer, welche der Wahrheit gebracht werden müssen, werden zu Opfern für das Gemeinwohl befähigen. Wie oft muss der Wahrheitsfreund, von der Mitwelt unbeachtet und unbelohnt, sich des Dankes der Nachwelt getrösten! er wird auch sonst geneigt sein, seine Interessen und Sympathien über den Tod hinaus zu erweitern und sich an dem imaginativen Vorgenuss genügen zu lassen. Zu dem Allen kommen die wohlthätigen Folgen der wissenschaftlichen Ergebnisse: Auflösung des Aberglaubens und aller kindischen

Gespensterfurcht, die Erweiterung des Horizonts, die fortschreitende Einsicht in den Causalzusammenhang der Dinge, alle die Errungenschaften, welche uns erstens immer deutlicher und sicherer erkennen lassen, worin das wahre Wohl des Menschengeschlechts besteht, welches die besten Mittel sind, es zu verwirklichen, welches z. B. wirkliche Pflichten und echte Tugenden sind, und welche uns zweitens immer vollkommener befähigen, die Natur für uns arbeiten zu lassen.

Erziehlich wirkt schliesslich jede willentliche oder nothwendige Einordnung in ein grösseres Ganze. Der „Geist", die Ordnung, die Ehre dieses Ganzen nimmt uns in seine Zucht. Es ergreift uns der Geist, die Ehre der Familie, die Ordnung und Ehre des Berufes, des Standes u. s. w. Wir leben und weben, denken und fühlen zuletzt instinctiv den Anforderungen gemäss, welche als die Lebensbedingungen des Organismus, dem wir eingegliedert sind, als die nothwendigen Bedingungen seiner Erhaltung und Förderung aus den Erfahrungen und Anschauungen der Vergangenheit von der Umgebung uns zugetragen werden. Diese psychische Disciplin hat, von höherem Standort aus betrachtet, ihre Irrthümer und Beschränktheiten — Familien- und Standesehre z. B. geben unter Umständen die bedenklichsten Handlungen ein; sie treten oft sogar in verhängnissvollen Vorurtheilen ans Licht —; aber dass diese Einwirkungen zur Überwindung des Egoismus und zur Unterordnung unter allgemeine Bedürfnisse beitragen, also einen der Grundsteine aller sittlichen Bildung legen, kann doch nicht in Abrede gestellt werden.

Wenn wir nun nach all diesen Entwickelungen und Einwirkungen, die ohne besondere Absichtlichkeit persönlicher Fürsorge verlaufen, endlich auch erwägen, was methodische Erziehung zu leisten vermag, so legen wir zunächst die Voraussetzung zu Grunde, dass sie über das Ideal, das rechte Ziel klar sei, und dass sie dasselbe so gut als möglich zu verwirklichen willentlich bemüht sei und auch

die Zeit und Kraft dazu besitze. Dass solche Bemühung, wie einige Paradoxisten lehren, nichts Wesentliches zu erzielen vermöge, glauben wir nicht. Menschliche Erziehung kann mindestens analog so viel leisten, wie die Dressur der Thiere und die Züchtung der Thiere und Pflanzen. Veredlung und Züchtung ist im Stande, aus einer wilden Rose eine Centifolie zu schaffen; aber der Distelsame kann keine Anemone treiben und das Schafkraut kann keine Lilie werden. Auch die Erziehungsresultate haben ihre Grenzen. Non e quovis ligno fit Mercurius. Andererseits muss die blendende, aller Erfahrung widersprechende und doch so oft wiederholte These Schopenhauers, dass Wollen nicht gelernt werden könne („velle non discitur"), abgelehnt werden.

Erziehen heisst Gewöhnen; heisst so gewöhnen, dass das Gemüth allmählich Freude empfindet an dem, was es soll. Die einfachste Form der paedagogischen Gewöhnung ist die durch Vorbildung, Beispiel und Darleben. Schwerlich ist Jemand noch der Kantischen Meinung, dass „Nachahmung im Sittlichen gar nicht stattfinde."[1]) Der Erzieher gerirt sich selbst so, dass er als Muster der Nachahmung dienen kann; er richtet ferner den Umgang seinen Zwecken gemäss ein; er stellt weiter Vorbilder des Lebens und der Lectüre zur Betrachtung hin. Wenn er seiner Sache sicher ist, so wird er es auch mit Vorführung abschreckender Exempel versuchen dürfen; unter Umständen wirkt sogar, wie schon bekanntlich die Spartaner wussten, nichts besser, um die junge Seele dem Sittlichen ganz zu gewinnen. An das Sehen schliesst sich das Hören und Lesen an. Der Zögling muss nur correcte Werthschätzungen und bildsame Gedanken vernehmen. Wo gesprochen wird, wie er später sprechen soll, da ziehe man ihn heran, wie die Spartiaten ihre Jünglinge zu den Syssitien. Der ältere Cato sprach in Gegenwart seiner Söhne so, als ob Vestalinnen zugegen wären. Was das Lesen angeht, so

---

[1]) Vgl. z. B. Grundlegung, a. a. O. S. 31.

sollten alle Bücher verpönt sein, welche den sittlichen Sinn verwirren müssen, dagegen diejenigen bevorzugt werden, die ihn zu klären und zu festigen im Stande sind.

Ein Hauptmittel der Gewöhnung ist die Anordnung, der Befehl, die Erlaubniss und der entsprechende Gehorsam, mit sammt der Strafe und Belohnung. Der Erzieher muss unter allen Umständen auf Gehorsam rechnen dürfen. Bei der unvergleichlichen physischen und intellektuellen Abhängigkeit, mit der das Kind seinen Lebenslauf beginnt, ist Folgsamkeit und Fügsamkeit glücklicher Weise das Erste und Reguläre. Aufsteigender Ungehorsam muss so lange in wohlberechnete, zweckmässige Strafe genommen werden, bis man des Zöglings wieder Herr ist. Die Strafe hat aber in der Paedagogik nicht bloss diese — disciplinarische — Bedeutung, sie wird auch — neben der Belohnung — als „Sanction" des Sittlichen[1]) selbst verwandt; wir können diese Form der Sanction wohl die paedagogische nennen. In vorgerückten Jahren muss endlich auch die Vergeltungsbedeutung der Strafe zum Bewusstsein gebracht werden; der Zögling muss in ihr eine Sühne für seine Verschuldung erblicken. Gebessert und vergolten wird zunächst das äussere Verhalten; zu verhüten ist, dass die Aussicht auf Lohn und Strafe das bleibende Motiv des Handelns werde; sie müssen durch die Gewöhnung hindurch zur innerlichen Besserung führen. Der Zögling wird durch die Strafe zunächst in Furcht gesetzt; aber er muss baldmöglichst von Furcht zu Ehrfurcht und Pietät und weiter zu Anhänglichkeit und Liebe übergehen. Er muss das Gute um des Gehorsams willen, und weiter um seiner selbst willen thun; er muss es thun, weil es ihm zur Gewohnheit, zur zweiten Natur geworden ist, weil es ihm Freude macht. Man muss über diesen Process nicht abschätzig urtheilen oder diese Entwickelung etwa gar für unmöglich halten. Wenn die militärische Disciplin, die keine Pietätsverhältnisse voraus-

---

1) Vgl. o. S. 295 ff.

setzt oder gründet, die auf Dressur mehr ruht als auf Erziehung, so sehr Bedürfniss werden kann, dass der gediente Soldat gegen Insubordination und Unordnung geradezu einen Widerwillen hat; wenn jede Berufsthätigkeit allmählich den Mann so unweigerlich in ihr Schema zwingt, dass er kaum noch je überlegt, ob er nicht vielleicht z. B. sein Pensum liegen lassen oder die Büreaustunden versäumen soll: so ist natürlich im Bereiche der biegsamen und abhängigen Jugend, wo die bildenden Potenzen des Respects und der Liebe mitspielen, noch sehr viel mehr zu leisten. Und man darf auch nicht — um einer vermeintlichen Menschenwürde willen, der man etwa die „Freiheit" erhalten muss — (mit Kant)[1]) alle Angewöhnung verwerfen. Freiheit und Würde sind keine unverletzlichen Urrechte oder ursprünglichen Besitzthümer. Individuen, welche die nöthige Befähigung für diese hohen geistigen Güter zeigen, wird man nicht in blinder Sclaverei hängen zu lassen brauchen. Aber die Freiheit bedarf zu ihrer Vorstufe den Dienst; und diejenigen, welchen die Freiheit nur zum Verhängniss ausschlagen würde, sollen lieber aus Furcht und in stumpfer Gewohnheit gut handeln, als, frei gelassen, Schaden thun. Der Übergang aber von der Furcht zur Ehrfurcht und endlich zur Liebe, zur Ehrfurcht

---

[1]) Vgl. z. B. WW. IX, 346, 395 f. Übrigens schleicht sich in seine eigenen paedagogischen Anweisungen die Gewöhnung doch auch hinein. Kr. d. pr. Vern. (a. a. O. VIII, 303) lehrt er z. B., wie Beispiele zur Schärfung der moralischen Urtheilskraft behandelt werden sollen, undbemerkt, „dass die öftere Übung" und „Gewohnheit" in dieser Richtung zur „Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würde"; S. 309 ist von der Bemühung, sich über die „Sinnenwelt" zu erheben, die Rede; „sie werde nicht immer mit Effect verbunden sein"; aber die öftere Beschäftigung und die anfangs kleineren Versuche gäben Hoffnung, „nach und nach das grösste, aber reine moralische Interesse hervorzubringen". In der „Tugendlehre" (Einl. X, WW. IX, 244 f.) wird zwar das „Vermögen der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe" um der „Freiheit" willen „schlechthin vorausgesetzt"; „doch ist dieses Vermögen als Stärke etwas, was erworben werden muss", zum Theil „durch Betrachtung der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio)".

und Liebe in Beziehung auf die anordnende Person[1]) und endlich zur Sache selbst, ist in hohem Grade natürlich. Das Alter, die überlegene Kraft, Erfahrung, Einsicht und Charakterstärke des Erziehers, die imponiren und Bewunderung abnöthigen, verbunden mit offenbaren Zeichen der wohlmeinenden Fürsorge, die zur Dankbarkeit reizt, setzen allmählich die Furcht in Achtung und Pietät um. Fortschreitende Vertraulichkeit und Wohlthätigkeit regt die Liebe an[2]). Wenn gewisse Gebote consequent mit Ernst und Feierlichkeit gegeben und wiederholt werden und ihre Einhaltung unerbittlich gefordert wird, so bildet sich ohne Beziehung auf die Person des Erziehers ein Gefühl der Ehrfurcht auch für jene aus. Und fangen sie an nach aussen und innen wohlthätige Wirkungen zu entfalten und dem Menschen zur zweiten Natur zu werden, so ist auch Freude und Liebe für sie da. Am einfachsten und mit geringster Inanspruchnahme von Strafe verläuft die Eingewöhnung in den Willen des Erziehers, wenn er Thun und Lassen seines Zöglings so lange und in all den Fällen direct, jederzeit zu unmittelbarem Eingreifen bereit, beaufsichtigt, als er und wo er Abirrungen vom rechten Wege noch vermuthen darf. Vorzeitige Freigebung des Willens führt immer unangenehme Rückschläge und Entfremdungen herbei.

Die Strafskala, welche dem Erzieher zur Verfügung steht, ist eine reichhaltige. Die Auswahl hängt von dem Lebensalter, dem inneren Verhältniss des Zöglings zum Er-

---

[1]) Kants Aufstellung, dass alle Achtung für eine Person eigentlich nur Achtung für's Gesetz sei, wovon jene uns ein Beispiel giebt (vgl. z. B. Grundlegung zur Metaph. der Sitten, a. a. O. VIII, 22 Anm., 56), gehört zu den psychologischen Gewaltsamkeiten, die er für seine Metaphysik der Sitten brauchte. Übrigens statuirt er anderswo selbst ein Gefühl der Achtung „aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Andern, dergleichen ein Kind gegen seine Eltern ..... aus blosser Gewohnheit fühlt“ (Tugendl. WW. IX, 209), sowie aus Dankbarkeit gegen den Wohlthäter (a. a. O. S. 315).

[2]) Vgl. die abweichende Beschreibung des Übergangs von ehrfurchtsvoller Scheu in Liebe bei Kant, Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 211.

zieher und zu seinen Geboten, sowie von dem Grade der Abweichung von denselben ab. Bei dem gutartigen, fügsamen, sich hingebenden Kinde wird ein ernster, vorwurfsvoller Blick, ein unfreundliches Gesicht und in schwereren Fällen ein ausdrücklicher Tadel genügen, um es zur Raison zu bringen; es wird untröstlich sein, sollte es seinem Erzieher ernstlich Sorge und Kummer bereitet haben. Bei älteren, leichtsinnigeren, entfremdeteren und eigenwilligeren Zöglingen werden barschere Mittel angewandt werden müssen. Der Erzieher muss darauf gefasst sein, zeitweilig nur durch Furcht seine Auctorität zu wahren. Er wird neben sorgfältiger Überwachung noch besondere Vergnügens- und Freiheitsentziehungen als Strafe anzuordnen haben. Seine Befehle dürfen nicht weich und deutbar, sondern müssen bestimmt, streng und kategorisch sein. Ausweichungen und Übertretungen darf er schlechterdings nicht durchgehen lassen. An wichtigen Punkten muss er seine Verachtung, seinen Abscheu, seine tiefe Indignation und Empörung zeigen. Bei grosser Verwilderung und gefährlicher Verirrung und Renitenz muss endlich der Stock helfen. Obwohl man im Ganzen des Walther'schen Satzes eingedenk sein muss: den man z'êren bringen mac, dem ist ein Wort so als ein slac. Überhaupt sind unnütze und schädliche Demüthigungen zu vermeiden. Denn der Erziehung letztes Ziel muss doch die Freiheit und Selbstachtung, nicht sclavische Scheu und Unterwürfigkeit sein. Gleichwohl wird gefährliche Roheit und Widersetzlichkeit, anhaltende Faulheit, gemeiner Sinn (Lügenhaftigkeit z. B.) meist nicht ohne Anwendung empfindlicher sinnlicher Leiden durchbrochen. Die Nothwendigkeit häufiger Körperstrafen hat freilich selten noch hohe sittliche Erfolge zu erwarten, zumal wenn der Erzieher es verabsäumt, dem Gedemüthigten an geeigneter Stelle die Hand zur Erhebung zu reichen und den Polizisten mit dem Seelsorger zu vertauschen. Bei aller Strafe, mag sie bei der Erziehung oder ausserhalb derselben zur Anwendung kommen, ist die Zweckmässigkeit der vorzüglichste Gesichtspunkt. Die paedagogische Strafe, bei welcher der Haupt-

zweck die Besserung ist, hat noch mehr als die Criminalstrafe, welche an erster Stelle abschrecken und vergelten will, Grausamkeit, Rohheit, Schadenfreude, Rachsucht zu scheuen. Sie muss ohne Schwächlichkeit und Zaghaftigkeit auftreten, aber doch immer mit der niederhaltenden Strenge die emporziehende Milde paaren. Die Criminalstrafe wird zunächst angedroht und demnächst der Drohung gemäss actualisirt; die paedagogische Strafe wird oft sofort ertheilt und danach erst ad notam gegeben. Blosse Drohungen sind in einem Alter, bei dem die Zukunft noch so wenig Einfluss auf die Gegenwart hat, zumal wenn der Gegenstand der Drohung selbst noch nicht erfahren und empfunden war, meist ebenso wirkungslos, wie die Vorhaltung der künftigen Lebensnachtheile, die sich der Zögling durch sein jetziges Verfahren bereiten werde.

Dem Kinde, das seinen Erzieher liebt und verehrt und ihm gern gehorcht, ist ein freundlicher Blick und ein zustimmendes, beifälliges Wort Lohn genug. Besondere Belohnungen, namentlich sinnlicherer Art, dienen aber oft dazu, Kinder erst so weit anzulocken, dass sie Vertrauen fassen, und sind bei leicht abirrenden und schwer sich beherrschenden Gemüthern vielfach ebenso nothwendig, wie sinnliche Strafen. Namentlich Fleiss, besondere Anstrengung und Entsagung sind zu Ermunterungen sinnlicher Art geeignet. Die unzähligen Formen der Erlaubniss und des Zugeständnisses an den kindlichen Wunsch sind die einfachsten Belohnungen. Bei fortschreitender Reife sind Geschenke für ihre Sammlungen und Sparbüchsen (resp. Sparkassenbücher) gut angewandt. Auch die Belohnung muss allmählich nicht bloss in Beziehung zur Gewöhnung und Besserung, sondern auch als Vergeltung in Vollzug kommen.

Wenn Mehrere zusammen erzogen werden, tritt der Ehrtrieb mächtig in's Spiel. Die Strafe wirkt immer zugleich beschämend; die Belohnung regt Selbstbewusstsein und Stolz an. Alle Vergleichungen, Auszeichnungen und Zurücksetzungen erhalten doppelte Beziehung: als Lohn nach der einen, als Strafe nach der andern Seite.

Die Erziehung kann diesen Folgen nicht ausweichen. Es entsteht die Frage, ob sie dieselben als Mittel zum Zwecke beabsichtigen soll. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass es ebenso wirksame wie bedenkliche Mittel sind. Nichts stachelt oft den Trieb, sich zusammenzunehmen und sich anzustrengen mehr an, als der Wunsch, Andere zu überflügeln und immer der Erste zu sein. Aber ein an sich Gutes, nur aus diesem Motiv erstrebt, wird entwürdigt. Und der Ehrtrieb ist zu den schlimmsten Rücksichtslosigkeiten fähig und kann in tyrannische Herrschsucht ausschlagen, die wir ebenso verurtheilen müssen, wie Platon. Indessen der Missbrauch schliesst nie den Gebrauch aus. Es ist Sache der Erziehung, rechtzeitig dem eigentlichen Zwecke vor dem Mittel den Vorrang zu geben; es ist nicht unmöglich, das Schwungseil der Ehre, wenn es in die Höhe geschnellt hat, ebenso wie andere sinnliche Mittel, allmählich wieder zu beseitigen. Und auch dies darf man nie ausser Acht lassen, dass die höchsten sittlichen Ideale nicht allgemein erreichbar sind; dass die Gesellschaft aber ein Interesse daran hat, dass mindestens das äussere Verhalten correkt und womöglich social fruchtbar sei, und dass es für die Anbildung legaler Sittlichkeit, sowie für die Anspornung der productiven Kraft bei untergeordneteren und unedleren Naturanlagen oft kein wirksameres Mittel gibt, als eben die Entwickelung des Ehrgeizes.

Auch ein anderes Mittel ist höchst bedenklich und für die höchsten sittlichen Zwecke immer unzulänglich und muss doch in Fällen geringer moralischer Befähigung zur Regulirung wenigstens des sichtbaren Handelns angewandt werden: ich meine die Berufung auf die Klugheit. Selbst in vorgerückteren Jahren, selbst bei sittlich völlig unzugänglichen, für die Erhaltung und Gründung objectiver Güter absolut uninteressirten Individuen ist die Klugheitsreflexion, z. B. der Hinweis auf das Strafgesetzbuch, auf die Vortheile der Carriere, die commerzielle Prosperität, die Rückschläge des Umgangs und der öffentlichen Meinung, die Ruhe der Seele oft noch ein durchschlagendes und höchst wirksames

Mittel, um wenigstens legale Handlungen zu erzielen. Die volle Moralität verbürgt freilich, wie gesagt, keiner dieser Impulse.

Die Erziehung muss in ihren Befehlen und Anordnungen zunächst für geregelte Beschäftigung sorgen. Nicht als ob immer zu arbeiten wäre. Aber nichts ist gefährlicher als lange, ungeordnete Musse; nützliche Kräfte werden durch sie nicht erzeugt, und sie führt immer auf ungebührliche Gedanken. Mit irgend etwas Nützlichem kann man fast immer beschäftigt sein; die Jugend muss recht geflissentlich an diesen Grundsatz gewöhnt werden. Ihre eigentliche Arbeit wird am natürlichsten Vorbereitung für den künftigen Beruf sein. Soll derselbe dem Individuum, wie der Gesellschaft so fruchtbar als möglich gerathen, so muss der Erzieher bei der Auswahl die Neigungen und Talente berücksichtigen. Nur das subjectiv Zusagende lässt die grösste Kraftentfaltung erhoffen. Zur Beflügelung der Thätigkeit sind zu Anfang äussere, sinnliche Lohn- und Strafmittel wohl am Platze.

Nicht bloss die Arbeit, sondern auch der Genuss muss regulirt werden. Stets erfülltes Begehren erlischt allmählich ganz. Noch unglücklicher ist es, wenn den Kindern Wünsche künstlich aufgeredet werden, oder wenn gegeben wird, ehe gewünscht war. „Kleine Freuden", sagt Jean Paul, „laben wie Hausbrod, immer ohne Ekel, grosse wie Zuckerbrod, zeitig mit Ekel". Die Genüsse müssen dem Alter angemessen sein. Nichts schädlicher, als Anticipation der Genüsse späterer Lebensalter, wie sie z. B. in Kindergesellschaften, Kinderbällen und Kindertheatern gepflegt wird; Genussschlaffheit, Blasirtheit ist die natürliche Folge solcher Gewohnheiten. Besser ist es, Enthaltsamkeit, Genügsamkeit u. s. w.[1]) einzuüben; man wird die Fähigkeit dazu immer brauchen können. Das Kind muss jedenfalls lernen, für den Moment sich etwas versagen, augenblickliche Schmerzen auf sich nehmen und ertragen zu können;

---

[1]) Vgl. o. S. 282 f.; Kant, Tugendl. (WW. IX, 353 f.).

es muss in Selbstbeherrschung, in Berücksichtigung der Zukunft, in Beherzigung der Folgen geschult werden. Es muss endlich lernen, nicht bloss sich selbst und seiner eigenen Zukunft, sondern auch Andern: Eltern, Lehrern, Freunden u. s. w. zu Liebe Freuden und Genüsse dranzugeben und Anstrengungen und Entsagungen zu übernehmen.

Dies wird nur möglich, wenn die sympathischen und socialen Regungen rechtzeitig erweckt und geleitet werden. Jede Gewöhnung an Grässliches, an Grausamkeit ist zu verhüten; gegen Thierquälerei ist sofort einzuschreiten. Leben, Unterricht und Lectüre werden häufige Gelegenheit bieten, die Saiten des Mitgefühls erklingen zu lassen; der beigegebene Hinweis auf die Folgezusammenhänge muss Fehlgriffen und Fehlrichtungen des Mitleids entgegenhalten. Die Hingabe an Eltern, Lehrer, Geschwister, Freunde ist meist leicht zu entzünden, schwer zu einer dauernden Gesinnung zu machen. Von dem Egoismus und seinen Ausläufern: Neid, Hass, Habsucht, Rachsucht u. s. w. muss mit Missfallen, von Gerechtigkeit, Mildthätigkeit, Liebe u. s. w. immer mit Beifall gesprochen werden. Man kann das reine Princip des Wohlwollens mit dem halbpersönlichen und halbgeselligen des guten Rufes in Verbindung setzen, um das Gemüth an die Gesellschaft zu knüpfen. Die socialen Interessen sind mit den Jahren, bei den Knaben jedenfalls, aber auch bei den Mädchen mehr als bisher, über das Haus und den nächsten Umgang hinaus successive zum Gemeinsinn und zur Freude an objectiven Gütern zu erweitern. Die allgemeine, gesetzlich geregelte Ordnung soll dem Knaben theuer werden, aller Arbeit und Opfer werth, die man ihm wird zumuthen müssen. Man weise ihn hin auf den reichen Segen, den sie verbreitet. Es muss der Drang in ihm entzündet werden, zur Erhöhung und Erweiterung dieses Segens auch seinerseits etwas beizutragen. Aber auch das Mädchen muss Verständniss und Sinn für diese Dinge erlangen. Wird auch einst ihr nächster Beruf in der Regel im Hause sich abspielen: es ist zu wünschen, dass sie den Interessen des Mannes nachdenkend und mit-

fühlend zur Seite zu stehen wisse. Jedes Kind muss lernen, von sich abzusehen, seinen Standpunkt so zu sagen nach aussen zu verlegen. Es übe uninteressirtes Urtheil zunächst in Beziehung auf das gegenseitige Verhalten Anderer; später leite man es dazu an, sich selbst objectiv zu beurtheilen. Das alte Schema: Was Du nicht willst, dass man es Dir thue, das thue den Andern auch nicht! wird immer wieder seine guten Dienste leisten. Kants Generalisirungsprincip gleichfalls[1]). Der Zögling hat sich in eine Ordnung der Dinge hineinzudenken, in welcher nach der Maxime, die er jetzt befolgen will, allgemein oder von Allen, die in ähnlicher Lage sind, gehandelt würde, und mag sich fragen, ob — abgesehen von persönlichen Vortheilen — solche Ordnung wohl wünschenswerth wäre. Es ist in dieser Beziehung auch für Mädchen gut, wenn sie sich die Ordnungen, in denen sie zu leben haben, etwas umfassender vorstellen lernen, als sie ihnen die Wände des Hauses abstecken. Zu oft finden selbst Frauen noch in kleinen Unredlichkeiten nur darum gar nichts, weil ihnen die Generalisirung ihres Verfahrens keine Übelstände zeigt, die sie zu würdigen vermöchten; oft sind sie freilich in der Methode zu generalisiren selbst gar nicht geübt.

Es liegt zwar nicht, wie Kant sagt, schon in der menschlichen Natur, „selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu sein“[2]): aber das Interesse dafür lässt sich allerdings wecken. Der Zögling muss jedenfalls seine Sympathien über den Tod fortsetzen lernen. Was im jugendlichen Alter, dem sonst die Miterwägung entfernterer Zukunft sehr schwer wird, wenigstens dadurch erleichtert wird, dass der Gedanke an den Tod überhaupt weit absteht und die Phantasie das Ich sehr gern überall gegenwärtig denkt. Tritt der Gedanke an den Tod allmählich doch heran, so muss sofort auch die Todesfurcht und der Graus vor dem

[1]) Vgl. o. S. 124, Anm. 2 f.

[2]) Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. S. 330. Vgl. muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, ebenda S. 370.

Tode bekämpft werden. Er ist als eine Nothwendigkeit zu fassen, der früher oder später wir Alle erliegen müssen. Es mag sich daran sogleich der Wunsch entzünden, sei es in engerem sei es in weiterem Kreise in Werken fortzuleben, die bleiben und Gutes wirken, auch wenn das eigene Leben lange dahin ist. Der Gedanke an den Nachruhm und den Richterstuhl der Geschichte wird diesen Gefühlen vielleicht noch weitere Triebkraft verleihen.

Der Weg zur reinen, uninteressirten Freude am Dienst des objectiven Guten muss bei den Meisten durch den Respect, die Achtung und das strenge, kategorische: Du sollst! und die Heranbildung des Gewissens hindurchgeführt werden. Ja es ist für Manche gefährlich, sie jemals über dieses Stadium hinauszulassen.

Das: Du sollst! ist entweder der blosse Niederschlag der autoritativen Sprechweise der Erzieher oder es ist durch diese selbst mit religiösen Gedanken in Beziehung gesetzt worden. Jedenfalls ergeben erst letztere die feierliche Einkleidung der Pflicht, wie sie dem sogenannten Gewissen sich darstellt. Es spricht freilich auch dann noch in dem alten Ton, wenn der Gott, der es inspirirt hat, längst aus dem Bewusstsein entschwunden ist. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass die Auffassung aller Pflicht „als göttlicher Gebote" in der Paedagogik einen ganz hervorragenden Erfolg hat. Es wird schwer halten, diesen metaphysischen und mystischen Anker der sittlichen Verbindlichkeit durch natürliche Psychagogie völlig zu ersetzen. Doch muss bei der grossen Bedenklichkeit mancher Folgeerscheinungen der Religion und bei der fortschreitenden Brüchigkeit ihrer positiven Ausgestaltungen doch immer ernstlicher auf solchen Ersatz gedacht und hingearbeitet werden: und zwar nicht bloss für das männliche, sondern auch — wenn man nicht in die unwürdigsten Listen und Intriguen eingefangen werden will — für das weibliche Geschlecht. —

Absichtliche, bewusste, direkte erziehliche Einwirkung findet in verschiedenen Formen und Graden im Hause,

in der Schule, in der Berufslehre, durch die Kirche und beim Militär statt. Dazu kommen noch mancherlei gelegentliche Einwirkungen. Es ist von vornherein nicht zu erwarten, dass alle diese Anläufe in derselben Richtung gehen und dieselbe Einsicht zur Verfügung haben. Die Erziehung jedes Menschen erhält daher etwas Buntscheckiges. Doch ziehen sich mehr oder weniger gewisse allgemeine Grundzüge hindurch: Grundzüge, die, dem Geist der Nation und Zeit entsprechend geartet, freilich auch keine Garantie absoluter Richtigkeit bieten. Dem Individuum selbst bleibt eine nachträgliche Revision und Überarbeitung offen und nothwendig.

Das Leben in der Familie ist ein intim persönliches Verhältniss, gegründet auf die natürlichen Bande des Bluts; Zuneigung, Zutrauen, Pietät, Glauben, Liebe wachsen hier gleichsam organisch empor. Das Kind gilt hier darum, weil es Kind ist: Kind dieser Eltern. Es erfährt ohne Verdienst Liebe, wie es freilich oft auch ohne Schuld Zorn und Rauheit hinnehmen muss. Am weitesten von diesen Verhältnissen entfernt ist das Leben im Staate und in der grossen öffentlichen Welt. An die Stelle der persönlichen Beziehung tritt die sachliche, an die Stelle der Neigung das Verdienst, an Stelle der individuellen, einlässlichen Rücksichtnahme das formale Gesetz und das äusserliche Schema. Zwischen beiden Kreisen steht die Schule: das Leben, den Staat vorbereitend, ohne beides schon ganz darzustellen. Die Schule ist eine Beauftragte des Staates; aber sie soll die Pietät gegen die Eltern schonen und ihre Erwartungen berücksichtigen. Sie operirt schon strenger mit formellen, äusseren Ordnungen, Pflichten und Gesetzen; aber es bleibt noch für persönliche, individuelle Beziehungen recht viel Raum. Sie bildet den Übergang aus den Naturverhältnissen der Empfindung und Neigung zu den positiven und sachlichen Anforderungen der Gesellschaft. Sie straft paedagogisch wie das Haus; aber daneben tritt der Vergeltungsgesichtspunkt kräftiger hervor. Die Strafen stehen zwischen der Ausführung allgemeiner Normen und indivi-

duellem Ermessen in der Mitte. Mit dem Alter und der geistigen Reife an Strenge zunehmend, schärfen sie je länger je mehr den Sinn für die sittliche Verantwortlichkeit.

Diesem Verhältniss entspricht die verschiedene Art, wie das Haus und die Schule der sittlichen Erziehung warten. Offenbar wird die Schule so interessirt hegsam, einlässlich und persönlich nicht mehr wirken wie Vater und Mutter. Wenn diese nicht einen vorhaltigen Grund gelegt haben, so ist die Hauptsache doch schon verloren. Aber die Schule hat auch ihre Vorzüge. Sie weckt den Ehrgeiz. Die geregelte Ordnung schränkt das vagirende Belieben ein. Sie operirt dem vorgerückteren Alter entsprechend strenger, strammer, imperativer. Die äussere Disciplin tritt der Herzensbildung zur Seite. Das bändigende „Muss" erhält einen viel dringlicheren Charakter. In der wissenschaftlichen Vorbildung und in der Geschmacksentwicklung kommen, unter vorsichtiger Auswahl des für die verschiedenen Stufen der Schule und ihrer Klassen Geeigneten, jene sittlichen Einflüsse zur Action, die wir oben von der Kunst und Wissenschaft erwarteten. Es ist natürlich, dass, je mehr man der Organisation einer Schule gemäss auf diese Einwirkungen rechnen darf, in demselben Maasse die direkt moralisirende Bemühung zurücktreten kann. In den Volksschulen muss sie den Vorrang haben. In denjenigen Schulen hinwiederum, die weniger eine allgemein menschliche, als eine Spezial-, Fach- und Berufsbildung zum Ziele haben, wird auf die moralische Erziehung überhaupt geringeres Gewicht fallen. Sobald aber die aus der früheren Erziehung Rest gebliebenen Mängel in bemerkbare Handlungen und Unterlassungen ausbrechen, muss auch auf ihnen nicht bloss zu disciplinarischen und Vergeltungsstrafen, sondern auch zu paedagogischen Besserungsstrafen und Vorhaltungen ausgegriffen werden.

Die militärische Disciplin kann wohl Ordnung, Pünktlichkeit, Praecision, Gehorsam eingewöhnen: mit den eigentlichen, den höchsten sittlichen Qualitäten, der Gerechtigkeit und Liebe, hat sie nichts zu thun.

Der Beruf wird zum Theil auf Schulen, zum Theil unter persönlicher Leitung in der sogenannten Lehre, zum Theil in fertigen, wohldisciplinirten Organisationen eingelernt. Der Fall hat nichts, was sich nicht entweder als Analogon der persönlichen, häuslichen oder der sonstigen Schuleinwirkung oder der militärischen Disciplin fassen liesse.

Es ist klar, dass alle diese direkten paedagogischen Einflüsse weder so eindringend, noch so verlässlich, noch so vorhaltig sind, um, wenn nun weiter die Drohungen des Strafgesetzbuches und die übrigen Sanctionen ihren Druck fühlen lassen, wenigstens ein correctes äusseres Verhalten zu erzielen: geschweige denn, dass auf diesem Wege eine dauernde und vertrauenerweckende sittliche Gesinnung gegründet werden könnte. Die Eltern können todt oder meist von Hause abwesend sein oder selbst zügellos und verworfen leben. Die Schule, das Leben bringt schlechten Umgang, der sich nicht controliren lässt. Den Sanctionen wird durch Geschicklichkeit und Pfiffigkeit ein Schnippchen geschlagen. U. s. w.

In die so entstehende Lücke will die Kirche einspringen, indem sie den Anspruch erhebt, als eine Art paedagogischer Oberinstanz und Aufsichtsbehörde, die Erziehung des Hauses und der Schule, wie die Sanctionen des Staates und Lebens mit besonderen Methoden und in vorbedachter Consequenz zu ergänzen und einheitlich zu binden. Der Gedanke, der dieser Institution zu Grunde liegt, ist gewiss ein äusserst beifallswerther[1]).

Leider haben die vorhandenen Kirchen und an erster Stelle diejenigen, welchen der moderne Staat die meisten Begünstigungen zuwendet, die Moral so sehr in Religion untergetaucht und folgeweise ihre paedagogischen Methoden so auf das Doctrinale und Ceremonielle, Fictive und Künstliche gestellt, und ihre Sprecher steifen sich, von dem Geist der Zeit in Bedrängniss gebracht, auf diese Eigenthümlichkeiten mit so herausfordernder Hartnäckigkeit, dass man ihre

---

[1]) Vgl. Kant, Religion u. s. w., a. a. O. S. 110 ff., 181 f.

Herrschaft für die Erziehung wirklicher Sittlichkeit weder noch als allgemein fruchtbar, noch als dauerversprechend erachten kann; ja dass zu befürchten steht, es möchte innerhalb des alten Schema's für Anbringung durchgreifender Reformen nirgends ein Platz mehr sein. Wird nun die Lücke, welche die alte Kirche in der hergebrachten Erziehungsweise richtig erkannt und lange vortrefflich auszufüllen versucht hat, von selbst sich schliessen? oder sich so weit verengen, dass sie keine gesellschaftlichen Gefahren mehr erregt? Oder ist eine neue Kirche nothwendig? Wir kommen im letzten Paragraphen auf diese Fragen zurück.

Es steht hier noch Eine direct und absichtlich eingreifende Erziehungspotenz aus und zwar diejenige, welche je nach den Umständen zu den verhängnissvollsten Verwilderungen wie zu idealer Vollkommenheit gleich sehr die Anlage in sich trägt: ich meine die Erziehung des Individuums durch sich selbst allein. Jedem fällt schliesslich diese Aufgabe zu. Wäre es auch nur, um die naturnothwendige Buntheit der Niederschläge fremder Einwirkung im Sinne der Einheit und Consequenz zu überwinden. Was bei Manchen ja in so radical durchgreifender Art geschieht, wie es z. B. Descartes von sich berichtet[1]).

Das Böse ist auf diesem Wege ebenso gut zu erreichen, wie das Gute. Es ist ebenso gut möglich, dass das Individuum beim Erwachen der Reflexion alle sorgfältig angebildeten Associationen und Gewöhnungen zerreisst; dass es, nachdem ihm klar geworden ist, wie hinter den gesellschaftlichen Forderungen und Strafandrohungen nichts Uebermenschliches, Göttliches steckt, sondern auch nur Interessen und Bedürfnisse, wenn auch Collectivinteressen, Culturbedürfnisse, trotzig sein gegenwärtiges Interesse dem Interesse Aller und der Zukunft wie Kraft der Kraft entgegenwirft; dass es in cynischer Frechheit und diabolischer List von nun ab nur Sich Selbst noch durchzusetzen sucht, nichts danach fragend, ob es Güter ohne Entgelt aufbraucht,

---

[1]) Discours de la méthode, 2 partie.

wie viel Wohlordnung in der Welt und wie viel sonstige Quellen der Glückseligkeit es zerstört, sondern seine Befriedigung nur darin findend, in diesem seinen Leben — wie eng es auch sei — so viel Macht als möglich auszuüben, den Andern den Fuss auf den Nacken zu setzen, und von den mühsam angesammelten Errungenschaften der Vergangenheit soviel, als während Eines Lebens möglich ist, in eigenen Genuss zu verwenden, gegen jede Hinterlassenschaft absolut gleichgültig.

Es ist aber auch möglich, dass die ererbten Keime des Sittlichen so gesund waren und durch Erziehung so widerstandsfähig und triebkräftig geworden sind, dass der Mensch fortfährt sich innerlich zu discipliniren, dass er sich immer ernstlicher bemüht und es immer vollkommener erreicht, ökonomisch in jedem Augenblick die Zukunft mitzubedenken und durch sein Leben und Handeln der Welt so nützlich zu werden, als es bei seiner Lage möglich ist, ja dass er für sich nur so viel Genuss in Anspruch nimmt, als für die möglichst lange und ergiebige Fortsetzung seiner gemeinnützigen und liebevollen Thätigkeit nothwendig ist und als ihm aus der letzteren selbst als Folge zurückfliesst[1]).

Ja vertrauenswerthe Confessionen und Biographien machen uns glauben, dass selbst nach wildem, vertrotztem und zügellosem Jugendleben eine plötzliche Umkehr — Wiedergeburt nennt sie gut die christliche Kirchensprache — oder ein allmählich erwachsender und anschwellender Widerwille gegen das bisherige Leben dem Guten soviel Übergewicht zuleiten kann, dass die Selbsterziehung von innen heraus diejenigen edlen und hingebenden Gesinnungen in ursprünglicher eigener That gewinnt, welche in dem Herzen anzubilden kein Erzieher vorher unternommen oder jeder Erzieher vergeblich versucht hat. Es gibt auch moralische Selfmademen.

---

[1]) Vgl. o. S. 291 ff.

28. Die Erziehung des Menschengeschlechts und die göttliche Weltordnung.

Hinter den Phrasen von einer göttlichen oder sittlichen Weltordnung, der Erziehung des Menschengeschlechts, der Nemesis, Vorsehung, Bestimmung u. s. w. mag doch wohl ein Kern der Wahrheit stecken: sie könnten sonst nicht so häufig wiederholt werden. Eine positivistische Ethik kann sich jedenfalls der Aufgabe nicht entziehen, zu sagen was sie — zu mystisch-romantischen Schwärmereien ganz ungeeignet — sich bei Wendungen dieser Art zu denken vermag.

Der Ausdruck „göttliche Bestimmung“ oder „Ordnung“ drückt in vielen Fällen nichts Anderes aus, als die vermeintliche oder wirkliche — und dann positivistisch nur aus der Rücksicht auf die gesellschaftliche Wohlfahrt erklärliche — Norm, welche ausserhalb des religiösen Denkschema's Andere in ähnlicher Abbreviatur von dem Willen, dem Zwecke oder der Bestimmung der sogenannten Natur abhängig machen: wie, wenn es heisst, die Ehe sei die Erfüllung des von Gott geordneten Verhältnisses der Geschlechter zu einander, oder der Mann sei nach Gottes Bestimmung der Herr des Hauses, oder das Kind habe nach Gottes Willen den Eltern gehorsam zu sein. Dieser Punkt ward schon oben erledigt[1]).

Ähnlich ist der Sprachgebrauch, welcher gewisse mehr oder weniger allgemeine Thatsachen, die mit Recht oder Unrecht für unaufhebbare Grundbedingungen (conditiones sine quibus non) aller geschichtlichen Entwickelung gehalten werden (z. B. den Krieg, die gesellschaftlichen Klassenunterschiede, die Armuth und das Elend, die Abhängigkeit der Schule von der Kirche) als göttliche Ordnungen, als Bestandtheile der göttlichen Weltordnung preist. Bei der Streitigkeit der bezüglichen Voraussetzung ist die Phrase oft weiter nichts als ein feierlich zugestutzter

---

[1]) Vgl. S. 113 ff.

Anspruch oder ein Versuch, die eigene Unthätigkeit zu beschönigen.

Was die „Erziehung des Menschengeschlechts" angeht, so glauben wir auf Grund der Thatsachen ja auch, dass die Menschheit allmählich fortschreitet, d. h. dass sie immer befähigter wird, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Güter zu gewinnen, ihr Arbeitskapital und ihre Genussmittel zu vergrössern und die gewonnenen Erwerbungen nicht bloss gerechter zu vertheilen, sondern auch eine fortschreitend grössere Portion davon auf die Nachwelt zu bringen. Fragt man aber weiter, wer die Menschheit dazu befähigt, wer sie dazu „erzogen" habe, so stossen wir innerhalb der übersehbaren Geschichte zunächst auf führende, hervorragende Geister, Menschen selbst, auf Personen, welche das regnum hominis[1]) über die Natur erweiterten, welche Gruppen, Gesellschaften, Massen in Zucht und Leitung nahmen und sie im Dienst Anderer und im Respect vor der Gesammtheit thätig zu sein zwangen, anfeuerten, übten und gewöhnten. Man stösst zunächst auf keinen Gott, sondern auf Forscher, Erfinder, Entdecker, Gesetzgeber, Feldherrn, Könige, Dichter, Künstler, Lehrer, Religionsstifter, Prediger u. s. w. Und wenn man dabei Gott und Götter in Mitwirksamkeit treten sieht, so geschieht es durch den Mund von Menschen, welche auch da, wo sie von selbstgeschauten Realitäten sprechen, für den Positivisten nur ihre Gedanken, Ahnungen, Fictionen und Hypothesen, oft sogar in sehr anthropomorphistische und anthropopathische Kindlichkeiten gekleidet, verlautbaren. Selbst in den Fällen, wo der gehegte und erregte Glaube an die sinnfällige oder transscendente Wirklichkeit des Vorgestellten das Hauptmittel in der Seelenlenkung ausmachte, kann doch nur eine treuherzig naive Sophistik das Verhältniss so ausdrücken, als habe dieser Gott selbst — nicht als vorgestellter, sondern in re: durch Inspiration etwa — diese Wirkung, diese „Erziehung" geübt. Die Erziehung

---

[1]) Vgl. o. S. 196.

des Menschengeschlechts ist im Übrigen weit davon entfernt, bloss durch religiöse Mystiker und kirchliche Organisatoren gefördert zu werden. Die säcularen Kräfte machen in der Culturbewegung auch etwas. Ja sie haben oft sehr viel bloss damit zu thun, die unsinnigen und verderblichen Ausläufer religiöser Aperçüs und Institutionen wieder aus der Welt zu schaffen.

Nun sind ja natürlich hervorragende Menschen nicht als die einzigen Erzieher der Menschheit in Anspruch zu nehmen. Aber auch wenn man weiter schaut, sieht man sich vorerst immer noch im Kreise der Menschen. Unter den grossen Führern und Lenkern und vor ihnen und nach ihnen haben jederzeit unzählige Andere nach bestem Wissen und Vermögen, vorbereitend, tragend, anwendend als Vor- und Fortbildner der entscheidenden Erfolge gewirkt.

Aber allerdings, schliesslich muss man es doch zugestehen: die Menschheit verdankt ihre Fortschritte, ihre Erziehung nicht sich selbst allein; sie ist nicht ihr Verdienst allein. Einiges hat sie erarbeitet, Anderes ward ihr aus Gnaden ohne ihr Verdienst zu Theil. Neben dem Vielen, was an der Leistung der Führer und Leiter auf die Mitwirkung ihrer Vorläufer, Gehülfen und Untergebenen verrechnet werden muss, bleibt ein bedeutender Bruchtheil übrig, der Niemandes Arbeit verdankt werden kann, der sich als ursprüngliche Anlage, als plötzliche („geniale“) Eingebung, als Gunst der Umstände oder als Nothzwang der Begebenheiten, oder als ewiges Gesetz der Natur erweist. Hier sind Potenzen, welche, so weit ihre bestimmende, fördernde oder stimulirende Kraft reicht, dem Gläubigen eine Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott bezeichnen mögen. Der Mensch, die Menschheit kann sich nur so viel zu gute rechnen, als sie wollte und voraussah.

Es war danach nicht des Menschen, sondern — man kann sagen — „Gottes“, was er von Mitteln und Talenten, von Naturantrieben und Naturbegünstigungen vorfand. Es war ebenso wenig sein, was von unvorhergesehenen Folgen und Constellationen forttreibender, erziehender Art sich aus

seiner Thätigkeit entwickelte. Er hat kleine Abschnitte seines Weges mit selbstbewusstem Willen, des Zieles klar durchlaufen; aber die ganze Bahn hat nie ein Mensch vorher gesehen, hat nie Einer gewollt und wollen können, ist nie in eines Menschen Sinn und Gedanken gekommen. Das Ziel, welches wir erreicht haben, ist das Ergebniss fragmentarischer Einzelbestrebungen, welche fremde Macht und nachträgliche Überschau und Anknüpfung erst zu einem leidlichen Ganzen verbunden haben. Die meisten Anfänge, die wir jetzt nicht bloss fortgesetzt, sondern mannigfach auseinandergefaltet vor uns sehen, hatten einst keine Ahnung von dieser ihrer Entwickelung. Als z. B. die erste Zerlegung zusammengehöriger Arbeit auf Mehrere oder die Ersetzung einfacher Hantierungen durch eine Maschine stattfand, wer konnte ahnen, welch' unabsehbares System von Theilungen und Remplacements sich daran reihen würde? Als die Electrisirmaschine erfunden ward, wer konnte ahnen und erstreben, dass die in ihr wirksame Kraft zur Telegraphie, Beleuchtung und Locomotion möchte benutzt werden? Oft tritt die Constellation der ungewollten Umstände so günstig zusammen, dass fruchtbare Gedanken ungeahnt sofort auf das beackerte Feld zu weittragender Anwendung fallen.

Man muss aber noch weiter gehen. Wir sagen, dass die Welt in der Richtung des Guten, des Segens fortschreite. Es ist staunenswerth, wie dabei nicht bloss auf die Dienste derer zu zählen ist, welche das Gute erkennen und lieben, sondern wie auch das Gleichgültige und Fremde, ja Feindliche zur Mitwirkung herangezogen wird. Die Geschichte folgte z. B. zunächst nur dem Egoismus der Menschen, als sie die Entfernungen immer mehr zusammenschob und Einzelne und Völker einander näher rückte; aber der Erfolg war, und er muss es immer mehr werden, dass die verbindenden über die trennenden, die solidarischen über die egoistischen Kräfte und Gefühle den Sieg gewinnen.

Die Menschen haben ganz recht, wenn sie sagen und sich oft in Hoffnung dessen getrösten, dass die Umstände, die Verhältnisse sehr viel mächtiger sind als der Mensch: sie

drücken allerdings oft seine Thaten auch wider sein Wollen auf eine vorgezeichnete Bahn: fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Niemand wird es gelingen, den Zufall und die Willkür aus dem Laufe der Geschichte zu verdrängen; aber darüber hin läuft wirklich Etwas von jener immanenten Dialektik, welche die Hegelianer im Munde führen [1]). Von jedem erreichten Punkte aus ist für Völker (und für Individuen noch mehr) oft nur eine so beschränkte Zahl von Möglichkeiten und Versuchen noch offen und Eine Leistung ist unter allen oft so sehr die allseitig begünstigte und die bedürfnissentsprechendste, dass zwar mancherlei Irrungen stattfinden können, dass aber, nachdem alles Andere seine Mängel hinlänglich entfaltet hat, der Gedanke schliesslich doch auf das Richtige fällt, ja dass bei Wiederkehr ähnlicher Verhältnisse derselbe Erfolg immer wieder heraustritt. „Wenn das Spiel der Weltgeschichte sich hundert- und tausendmal erneuerte, immer würde die Menschheit an demselben Punkte wieder anlangen, auf dem wir sie jetzt finden: der Mensch kann nicht anders als einen Zustand herstellen, bei dem eine Gemeinschaft des Lebens möglich ist“ [2]). Die unerbittlichen Naturgesetze und Causalzusammenhänge müssen respectirt werden; die aus ihnen hervortretenden Zweckmässigkeiten haben eine natürliche Attractionskraft. Die antagonistischen Kräfte des socialen Lebens suchen das Gleichgewicht, den Frieden; der Mensch kann nicht sagen, worin er jenes und diesen finden will: die Natur der Dinge setzt selbst die Form der idealen, der einzigen ganz befriedigenden Verwirklichung aus; der Mensch muss sich adaptiren. Nachdem er sich einmal — auch hierzu von der Nothwendigkeit (des Bedürfnisses und Nutzens) gedrängt — in den Strom des Gesellschaftslebens begeben hat, wälzt sich derselbe, immer breiter und mächtiger anschwellend, über seine individualistischen Phantasien und Wünsche in ruhiger Erhabenheit hin. Fortwährend versuchen titanische Natu-

---

[1]) Vgl. 1. Band S. 164 f.
[2]) Ihering, Zweck im Recht, S. 246.

ren es freilich, im Leben ihre eigenen Wege zu gehen und rücksichtslos ihre Sache zu betreiben: aber die soliden Errungenschaften der Vergangenheit und das unbewusste und bewusste Collectivbedürfniss und der wachsame Egoismus aller Andern duldet kein absolut freies und eigenmächtiges Vagiren. Die Kometen sind auch im historischen Leben die seltnere Erscheinung; das Reguläre stellt sich in planetarischen Systemen dar.

Auch dies verdient hervorgehoben zu werden: die Menschen gedenken es oft sehr böse zu machen, aber nachträglich spriesst auch aus der bösen Saat ein unerwartetes Gutes auf. Ja es giebt kaum ein Übel, das nicht irgend ein Gutes im Gefolge hätte. Und wäre es auch nur dies Eine von echt erzieherischem Charakter, dass es die Menschen zu noch grösserer Vorsicht oder zum Aufgeben vergeblicher Anläufe oder zu noch engerem Zusammenstehen reizt. So münden auch die zeitweiligen Rückschläge schliesslich in die Bahn des Fortschritts ein. Die Einsicht, dass es so nicht gehe, dass so Alle leiden, bemächtigt sich allmählich so mächtig und um sich greifend der Gemüther, dass — oft nach vielen Mühen und Leiden freilich — aber endlich denn doch ein energischer Ruck zur Besserung stattfindet. Und das Böse hat, wie Kant richtig bemerkte, „die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft sich selbst zuwider und zerstörend“ zu sein: oft macht es ohne unser Zuthun dem Guten durch Selbstvernichtung Platz[1]).

Eine fremde, überlegene und zugleich gerechte, wohlwollende und erziehende Ordnung und Fügung kann man aber auch noch in anderer Weise in der Geschichte verwirklicht sehen. Niemand kann in's Unendliche geniessen wollen. Hinter jedem Übermaass steht der schmerzliche Rückschlag. Niemand kann alle Macht und allen Besitz dauernd auf sich häufen; hinter allem gierigen Streben steht als letztes Ziel der unerbittliche Tod: für alles unsägliche

---

[1]) Zum ewigen Frieden, a. a. O. S. 281 f. Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrechte, a. a. O. S. 227.

Leid übrigens auch die letzte tröstende Hoffnung. Er lehrt die Gedanken von dem abzuziehen, was vergänglich ist und seine Freude da zu suchen, wo Dauer ist. Weiter: Die meisten Fehlgriffe rächen sich. Falsche Diät setzt das individuelle Wohlbefinden herab; wirthschaftliche Thorheiten benachtheiligen die Nation. Kein Staat „kann in der inneren Cultur nachlassen, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren. Bürgerliche Freiheit kann nicht wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornämlich dem Handel, dadurch aber auch im äusseren Verhältnisse zu fühlen“[1]). Überpopulation, Pauperismus haben verheerende Seuchen im Gefolge. Vernachlässigung der Gerechtigkeit in der Güterverteilung lähmt die Arbeitsfreudigkeit, drückt die Kaufkraft nieder und führt die Gefahr gewaltsamer Explosionen herauf. Augenblickliche Übervortheilungen rächen sich in der Regel durch grössere Nachtheile. Allzu scharf macht schartig. Es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Maasslose Rache ruft den Unwillen Dritter wach. Friede ernährt, Unfriede verzehrt. Kriege schwächen Sieger wie Besiegte, ja ziehen auch Unbetheiligte in Mitleidenschaft. Unterdrückte Individuen wie Nationen schreiten oft zu furchtbaren Emancipationsversuchen. Die Einzelnen, wie die Völker richten sich zu Grunde, wenn sie der sinnlichen, animalischen Natur verfallen, anstatt den sittlichen und humanen Geist zu pflegen.

Jede Form der Selbstherrschaft, des Maasses und der Friedfertigkeit ist eine Garantie des Gedeihens und Glückes. Fleiss, Ordnung und Sparsamkeit bringen es in der Regel weiter als schwindelhafte Pfiffigkeit. Freundschaft, Liebe und Vertrauen werden mit Zinsen zurückgezahlt. Gutes Gewissen, Theilnahme für fremdes Wohlergehen, Abstraction vom eignen Selbst belohnen sich durch eigenthümlich zarte, unentreissbare, vom Zufall unabhängige Freuden. Wer über

---

[1]) Kant, Idee zu einer allg. Gesch., a. a. O. S. 330 f. Vgl. Muthm. Anfang, ebenda S. 379.

den Tod fortsorgt, wird schon jetzt durch sympathischen Vorgenuss beglückt. Im Wettkampfe der Völker haben diejenigen den Sieg, deren Sitten und Institutionen dem Wachsthum des Nationalwohlstandes, der Intelligenz, der technischen Geschicklichkeit und der natürlichen Kraft am dienlichsten sind, welche durch Gerechtigkeits- und Solidaritätsgefühle die Einheit zu stärken wissen, anstatt durch Klassen-, Standes- und Parteirivalitäten sich innerlich zu schwächen und aufzureiben.

So erzieht die natürliche Ordnung der Dinge, indem sie uns begreiflich macht, dass Nothwendigkeiten weder zu ignoriren noch sinnlos zu bekämpfen sind, sondern, dass wer sie beherrschen wolle, sie studiren und sich ihnen accommodiren müsse; indem sie ferner uns Anreize, Begünstigungen und Förderungsmittel zum Guten darbietet; und indem sie uns belehrt, dass, wenn wir Maass und Frieden halten, es grossentheils in unserem eigenen wohlverstandenen Interesse liegt, und dass auch die Opfer demjenigen keine Opfer mehr bleiben, der im Ganzen zu leben versteht.

Wenn sie uns durch diese Nöthigungen, Reizungen, Lehren und Vergeltungen immer mehr dahin führt, das Thier in uns zu überwinden, die socialen Gefühle zu steigern, der Menschheit, dem Segen unsere Kräfte zu weihen, wer möchte solcher Ordnung um dieser ihrer sittigenden und humanisirenden Wirkung willen nicht gern den Titel einer göttlichen zugestehen? und die Fortschritte, die wir machen, gleichsam als Folgen ihrer Erziehung betrachten?

Aber dieses Zugeständniss darf uns doch weder zur Schwärmerei noch zum Quietismus verleiten. Wenn auch die Natur der Dinge und Menschen Kräfte in sich birgt, welche die fortschreitende Tendenz haben, dem Guten ein Übergewicht zu verschaffen und zu sichern: des Bösen und Hemmenden ist daneben noch unendlich viel zu überwinden. Und der gute, seines Zieles bewusste Wille macht doch immer mehr als die blinden Kräfte; und er kann und muss noch sehr viel mehr leisten. Es ist verständiger und edler, selbst rüstig das Gute zu schaffen und dem Bösen die Spitze ab-

zubrechen, so weit man zu sehen und zu rechnen vermag, als auf die Wirkung von unberechenbaren Constellationen und von zögernden und zweifelhaften Nöthigungen zu bauen.

Diese blinden Gewalten schädigen uns übrigens oft ebenso wie sie uns nützen; noch häufiger heben sie den Nutzen, welchen sie geschaffen haben, selbst wieder auf. Wie wenig Erfahrungen der Vergangenheit können den folgenden Generationen zu Gute kommen, da die Erfahrenden meist hinsterben, ehe sie ihre Errungenschaft hinlänglich sicher stellen konnten, und die Nachgeborenen es immer wieder selbst erst erfahren wollen! Häufig schlagen unter dem tückischen Einfluss der Umstände und Naturprocesse selbst die überlegtesten Absichten zum Unheil aus. Nicht immer folgt aus und hinter Leiden Gutes; oft verzehren sich Einzelne und Völker in völlig ergebnissloser Qual. Nicht immer bricht das einzig Nützliche aus verfehlten Versuchen endlich doch hervor: oft ist im ewigen Fluss des Werdens die Gelegenheit der Verwirklichung längst verraucht, wenn das Wie derselben endlich in die Gedanken kommt. Fruchtbare Ideen finden oft gar keinen Boden. Vieles Werthvolle geht spurlos unter, während Nichtigkeiten und Schädlichkeiten sich lange erhalten. Nicht immer blüht neues Leben aus den Ruinen. Mag die Geschichte auch Vieles fortsetzen und entwickeln; Anderes, was nicht unwerther ist, bricht sie roh ab, ohne je darauf zurückzukommen. Wirkliche Verdienste stossen auf Gleichgültigkeit, Neid und Undankbarkeit. Weder im Völker- noch im Privatleben ist ein fester Zusammenhang zwischen Tugend und Glück, zwischen Anstrengung und Erfolg nachweisbar.

Der Metaphysiker, welcher die unserm Culturstreben günstigen Hänge der blinden Natur- und Lebensmächte zu Erziehern und Göttern personificirt, fände in den Thatsachen wahrhaftig Veranlassung genug, auch brutale, ja teuflische Veranstalter anzusetzen.

Dem Vergeltungsbedürfniss thut der Weltlauf so unzureichend Genüge, dass in platonisirenden Kreisen zur

Ausgleichung immer wieder ein allversöhnendes, alle Disharmonien lösendes Jenseits postulirt wird.

Der Positivist kann nur rathen, mit den Thatsachen, wie sie liegen, auszukommen, den Schleier des Räthsels und Geheimnisses aber jedenfalls lieber ungelüftet zu lassen, als um vager Ahnungen und Wünsche willen den constatirbaren Thatsachen Gewalt anzuthun. Er kann angesichts des doppelten, theils günstigen theils ungünstigen Gesichts, das die Dinge zeigen, nur empfehlen, vor Allem dem eigenen Streben und der eigenen Kraft etwas zuzumuthen. Der Mensch muss sich entschliessen, die Culturentwickelung als ausschliesslich seine Angelegenheit zu behandeln: als seine Pflicht und sein Recht. Er muss versuchen, die Discontinuitäten und Dissonanzen, die Hemmungen und Missgriffe, die Störungen und Zerstörungen, die auf der Bahn der natürlichen Ordnung liegen, von sich aus zu überwinden, alle Vergünstigungen, die ihm von aussen werden, immer kräftiger in seinen Vortheil zu verwenden, aller Ungunst und Grausamkeit der Natur aber vorsorglich entgegenzuarbeiten. Er muss Fallengelassenes, das nützlich ist, umsichtig wieder heranholen, Schädliches oder schädlich Gewordenes beseitigen. Er muss den Dingen immer mehr Verstand geben. Er muss der Natur und dem Weltlauf diejenige Ordnung und Ökonomie einbilden, dass immer mehr jene wie eine zweckmässig bestimmte und dieser wie eine Erziehung oder dialektische Entwickelung erscheint. Er muss immer inniger Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in zusammengehörige, aufeinanderbezogene Verbindung setzen. Er muss immer kräftiger dahin wirken, dass das Gute den Willen der Menschen durchdringe. Er muss aber auch die Sanctionen, welche in den Lebensmächten liegen, zu stärken suchen. Er muss die Lücken, welche die vergeltende Nemesis der Natur, der Geschichte und der Umstände lässt, nicht vertrauensselig einem dunkeln Jenseits an's Herz legen, sondern die Ausfüllung selbst in die Hand nehmen, im Tageslicht des irdischen Lebens in die Hand nehmen,

dafür sorgend, dass so ausnahmslos als möglich die gute wie die böse That schon hier ihren Lohn finde. —

Man kann diesen Aufgaben gegenüber die Frage stellen, wieviel Hoffnungen man für die Zukunft hegen kann; wie viel Hoffnungen wenn nicht auf volle so doch auf fortschreitend sich annähernde Erfüllung.

Vielleicht darf man zunächst hypothetisch antworten; nämlich so:

Wenn es sicher ist, dass die Menschheit bisher fortgeschritten ist, so muss sie, so lange die Natur der Dinge im Wesentlichen dieselbe bleibt, in dem Maasse um so geschwinder vorwärts kommen, als sie in fortschreitendem Maasse aus der Vergangenheit — und dieselbe wird immer länger, also erfahrungsreicher — Nutzen zieht, als sie sich selbstbewusster und fester auf sich selbst stellt und immer weniger von aussen erwartet, als sie auf Grund ihrer Erfahrungen vorsichtiger und umsichtiger wird, und als es ihr gelingt, die Vergeltungen immer adaequater zu machen.

Aber ist es denn sicher, dass sie bisher fortschritt? werden die äusseren Umstände im Ganzen dieselben bleiben? bleibt überhaupt die Möglichkeit des Lebens und Strebens immerdar? Ist nicht vielleicht der ganzen Lage der Dinge gegenüber der radicale Pessimismus die einzig sachgemässe Lebensansicht?

29. Optimismus oder Pessimismus?

Es gehört zu den Nachwirkungen der Romantik, dass der Geschichte, ja der ganzen Ordnung der Welt gegenüber sich in unserem Jahrhundert eine pessimistische Auffassung hat entwickeln und um sich greifen können. Danach ist das sociale Glückseligkeits- oder Culturstreben der Menschheit nicht — wie wir sagen — unendlich, in's Unendliche laufend, sondern eine Illusion: Es sei besser überhaupt nicht zu sein; und das Ziel des Strebens sollte lieber darauf gerichtet werden, das Streben selbst zu überwinden (was

unseres Erachtens übrigens wohl auch eine unendliche Aufgabe wäre). Der eudaemonistische Trieb könne den Überwindungs- und Erlösungsprocess[1]) nur aufhalten. Man möge sich also resigniren und dieses resultatlose Ringen und Sehnen baldmöglichst zu Ende bringen.

Der Rückblick auf die vermeintliche Fortschrittslosigkeit der historischen Vergangenheit und der Ausblick in die zukünftige Verödung der Natur haben diesen desperaten, sterbereifen, indischen Stimmungen weitere Nahrung zugeführt. Die Geschichte, so kann man es immer wieder lesen, zeigt keinen allgemeinen Fortschritt. Sie zeigt Fortschritte bei einzelnen Völkern und in einzelnen Gebieten: aber diesen entsprechen Rückschritte in andern. „Haben wir heute eine Plastik wie die Hellenen oder eine Malerei wie das Italien der Renaissance?" u. s. w. Und was die Natur angeht, so malt man uns das Ende der Lebensbedingungen auf der Erde, das Ende der Erde selbst, ja eine allgemeine Temperaturausgleichung und Weltentropie schreckhaft an die Wand.

Es wäre kindlicher Sanguinismus, verzweifelten und unentrinnbaren Thatsachen gegenüber sich mit unbegründbaren Hoffnungsseligkeiten nähren zu wollen.

Aber die Geschichte repraesentirt allerdings einen Fortschritt. Man muss nur den Begriff des Fortschritts selbst allgemein und gross genug fassen[2]). Man darf z. B. nicht in romantischem Kunstenthusiasmus seinen Blick ausschliesslich oder vornehmlich auf das Schöne, man darf ihn überhaupt nicht auf singuläre Güter und Virtuositäten beschränken. Man muss das allgemeine, das höchste Gut zum Leitfaden nehmen, an dem auch der Werth der Kunst und jeder Fertigkeit letztlich sein Maass findet[3]). Es ist ganz offenbar, dass der Fonds des Guten, d. h. der zur Übelminderung und Lusterzeugung dienlichen Mittel und Kräfte mit der Zeit zugenommen hat und weiter zuzunehmen ver-

---

[1]) Vgl. o. S. 119.
[2]) Vgl. o. S. 236.
[3]) Vgl. o. S. 133.

spricht. Fortwährend wird durch Alles, was wir von den Arbeitserträgnissen der Vergangenheit und Gegenwart der Zukunft reserviren, das Kapital der Menschheit vergrössert. Auch die grossen Leistungen kunstsinniger Perioden und Völker gehören dazu; Vergrösserung des Kapitals heisst an erster Stelle Erleichterung und Productivitätssteigerung der Culturarbeit; die klassischen Muster der künstlerischen Vergangenheit erleichtern jedenfalls dem gegenwärtigen Kunstjünger seine Entwickelung. Freilich ist nicht zu leugnen, dass an einzelnen Stellen der Erde und in einzelnen Zeitabschnitten Sinnlosigkeit und Frevelmuth immer wieder einmal mehr Güter aufbrauchen, als erzeugt werden, ja an den grundlegenden Vorbedingungen alles Cultursegens, den erprobten Ordnungen und Maximen rütteln; man denke z. B. an die Tage der französischen Commune. Aber immer energischer erhebt sich gegen solche Ruchlosigkeiten die sociale Antipathie. Und wird dem Vernichtungskrieg auch in stupiden Massen zeitweilig zugejubelt: immer vernehmbarer und eindringlicher unterfällt er dem Verdict der Geschichte. Und trotz aller rohen Brutalitäten im Einzelnen: wenn man räumlich und zeitlich weiter um sich blickt, so findet man doch jederzeit die aufbrauchenden und zerstörenden Actionen gegen die vermehrenden wieder im Rückstande. Zum Theil schon in Folge davon, dass jeder Gewaltschlag grössere Vorsicht und noch concentrirteres und intensiveres Vorwärtsstreben zur Folge zu haben pflegt. Trotz aller Unterbrechungen und einzelnen Rückgänge steigt doch im Ganzen die Kraft und Geschicklichkeit, die äussere Natur und das Thier im Menschen zu beherrschen und die Interessen der Einzelnen und der Völker solidarisch zu machen. Die allgemeine Möglichkeit, auf Erden glückselig zu sein, ist jedenfalls heute grösser als vor hundert Jahren; und sie wird sicher über hundert und tausend Jahre noch sehr viel grösser sein. Wenn dieser Möglichkeit nicht immer eine entsprechende Wirklichkeit zu Seite steht, so liegt das zum Theil an der noch unvollkommenen Anordnung, Aufstellung und Austheilung

der errungenen und aufgespeicherten Güter, welche sie nicht zum vollen socialen Genusse kommen lässt. Dies schliesst aber nicht aus, dass sie bei besserer Ökonomie und Disposition später fruchtbarer und breiter ihren Segen entfalten werden, und beeinträchtigt die Thatsache nicht, dass sie schon jetzt da sind, und dass stetig wachsende Fertigkeiten, neue zu erzeugen, erhofft werden können.

Eine praerogative Instanz für die Vergeblichkeit und Nichtigkeit, ja Verderblichkeit alles Culturstrebens scheint Vielen die Thatsache zu sein, dass mit der Erhöhung der Durchschnittsbildung der Procentsatz der Selbstmorde gestiegen ist[1]).

Indessen ebensowenig wie die Thatsache, dass im Thierreich gar kein Selbstmord vorkommt, für die sittliche Inferiorität der menschlichen Gattung spricht, ebenso wenig ist der Umstand, dass ein erweiterter intellektueller Horizont, erhöhte Bedürfnisse und eine vielfältigere Berührung der Menschen untereinander, (was an erster Stelle die Momente sind, welche bei der Abschätzung des Civilisationsgrades in Betracht kommen)[2]), die Kräfte nicht sofort entsprechend gesteigert und die Gesinnungen gleichmässig veredelt finden, um den Anforderungen, welche der complicirtere und anstrengendere Lebenskampf stellt, voll zu genügen, das Maass nicht zu überschreiten und den Glückseligkeitswerth unselbstischer Bethätigungen richtig zu schätzen: dieser Umstand ist kein durchschlagender Beweis dafür, dass nicht mit noch höherer Entwickelung der Bildung allmählich die Selbstmordziffer wieder sinken und rückgewendet Null zustreben werde[3]); oder dass man einen

[1]) Vgl. H. Morselli, der Selbstmord, deutsche Ausgabe, 1881, S. 130 ff.

[2]) Vgl. Morselli a. a. O. S. 146 ff.; S. 170 ff.

[3]) Vgl. Morselli, a. a. O. S. 174. Er bemerkt, dass Paris mit der Selbstmordziffer zurückgegangen ist; und fährt fort: „Diese Warnehmung im Zusammenhalt mit andern, wie der, dass in Dänemark und Norwegen die vor einiger Zeit enorme Selbstmordfrequenz etwas abgenommen hat, dieselbe in England einigermassen stationär bleibt, könnte zu der Hoffnung Anlass geben, dass die aufsteigende Bewegung der Selbstmordziffer, auf einer gewissen Höhe angekommen, anhalten werde ....“

Process, welcher durch die Selbstmordphase hindurchgeht, absolut zu beklagen oder mit Rückläufigkeiten zu bearbeiten habe. Vergebliche Versuche sind im Ganzen immer förderlicher als gar keine. Selbstmorde sind Zeichen missglückter Versuche Einzelner, in höheren socialen Formen persönlich glücklich zu werden. Den missglückten stehen unzählige andere, die als gelungen zu bezeichnen sind, gegenüber. Und wenn zwischen beiden Klassen — wie zu erwarten steht — sehr viel halb unbefriedigte und missvergnügt hinsiechende Existenzen sich finden, so sind sie mit den ganz verzweifelten zusammen nur als fortwirkende Anreize zu betrachten, die äusseren Lebenslagen und die inneren Charakterformen immer vollkommener und zusammenstimmender zu machen. Die Selbstmordstatistik muss uns ein mahnendes Zeichen sein, dass noch längst nicht Alles in der Welt so ist, wie es sein soll; sie muss vor Allem dazu anreizen, die öffentlichen Zustände und die Erziehungsmethoden einer Kritik zu unterziehen; vielleicht sind gewisse Menschenklassen ungehörig benachtheiligt; vielleicht hält die sittliche Erziehung mit der Ausbildung des Verstandes und der Technik nicht gleichen Schritt; wahrscheinlich ist schon mit der Einschränkung des Alcoholgenusses sehr viel zu erreichen[1]). Aber diese Statistik gibt an sich kein Recht, an dem Segen der Bildung überhaupt irre zu werden oder die Hoffnung fallen zu lassen, dass die fortschreitende und sich vervollkommnende Bildung nicht selbst im Stande sein sollte, auch der selbstmörderischen Verzweiflung wieder Herr zu werden[2]).

---

[1]) Vgl. Morselli, a. a. O. S. 266 ff.

[2]) Für die richtige Beurtheilung der Bedeutung des Selbstmords muss übrigens auch die Thatsache in Betracht gezogen werden, dass vielfach eine umgekehrte Bewegung der Ziffern für Mord, Todtschlag und sonstige Verbrechen gegen die Person parallel geht, sowie dass Selbstmord und Verbrechen überhaupt keineswegs gleichlaufen. „Es ist sicher, dass nicht gerade die Völker am wenigsten zum Selbstmorde neigen, welchen die grösste Sittlichkeit, die grösste Achtung vor den bürgerlichen Tugenden zugesprochen werden kann, sondern dass vielfach das umgekehrte Verhältniss sich findet" (Morselli, S. 150).

Und was endlich die eschatologischen Schreckbilder ängstlicher oder pessimistischer Naturforscher betrifft, so sollten sie — ganz abgesehen davon, dass in der Natur noch ganz andere Kräfte wirken als Wärmeausgleich, und dass im Unendlichen solche Ausgleiche nie an's Ziel kommen können — denjenigen, welcher beobachtet, was der Menschengeist schon vor sich gebracht hat, und wozu er in unbehelligter Zukunft sicher noch Aussicht hat, in der frischen, lebensfreudigen Stimmung des Strebens und Arbeitens vorläufig nicht beeinträchtigen. Weiter als voraussichtlicher Weise die Thaten der Meisten von uns spürbar sein werden, dehnt sich vor uns noch gleichmässig und sympathisch das Actionsfeld. Wir brauchen uns des tröstenden Gedankens nicht zu entäussern, den J. G. Fichte einst in seiner schwungvoll kräftigen Art als das „heilige Palladium der Menschheit" feierte[1]), dass aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserm „Brudergeschlechte" eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt und dass an der Stelle, wo wir jetzt uns abmühen und zertreten werden und gröblich irren und fehlen, einst ein glücklicheres Geschlecht erblühen wird. Selbst dem trübseligsten Zukunftsgraus, den man uns vormacht, gegenüber kann man auf Grund des Errungenen und Absehbaren vom Menschengeiste immer noch ruhig sagen, wie der Wachtmeister im Wallenstein vom Obersten Butler: „Wer weiss was er noch erreicht und ermisst? denn noch nicht aller Tage Abend ist."

Nicht als ob es gelte, dem sinnverwirrenden, herzverödenden und parodoxen Pessimismus einen faulen, schönseligen Optimismus entgegenzuwerfen. Nicht zum Schwärmen und Genuss lädt der Stand der Dinge ein; sondern zur Arbeit.

So wenig den Lamentatoren und Weherufern jeder Gegenwart, welche die gute alte Zeit nie genug zu preisen wissen und um sich herum Alles im Argen sehen, recht ge-

---

[1]) Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franz. Revol. 1793. Erstes Heft, 1. Cap. Schluss; WW. VI, 104. Vgl. auch Kant, Verhältniss der Theorie und Praxis, WW. VII, 222 ff.

geben werden kann; so wenig sie auch unserer Zeit gegenüber, wenn sie sich nicht auf beschränkte und ephemere Erscheinungen steifen, das Richtige treffen: so bleibt doch immer — die Feder sträubt sich fast, die banale Wahrheit niederzuschreiben — noch sehr viel zu thun in der Welt, um dem Übel und dem Bösen fortschreitend Raum abzugewinnen. Auch unsere Zeit ist des Jammers, der Unthat und der Missgriffe voll genug. Es will uns sogar bedünken, als ob in unserer nächsten Nähe, als ob im neuen deutschen Reiche es nicht am wenigsten zu thun gebe, um z. B. gegen verblendeten Machttrotz, gegen das Spiel mit rückläufigen oder acherusischen Gewalten u. s. w. Dämme aufzurichten und Sinn und Tendenz aller wahren Culturentwickelung ungefährdet und in Kraft zu erhalten.

Es ist dabei im Interesse des Guten und Besten auf Jeden von uns gerechnet. Jeder findet für sein Leben voll, übervoll zu thun. Zu optimistischer Schwelgerei wie zu pessimistischer Selbstverstümmlung ist gleich wenig Veranlassung. Nicht irgend eine göttliche Weltordnung wird uns oder unsern Nachkommen das Gute in den Schooss werfen; wir müssen es erarbeiten. Das goldene Zeitalter liegt nicht hinter uns, sondern vor uns. Wohl uns, dass es in unendlicher Ferne liegt!

30. Aussichten und Aufgaben.

Es scheint zur schärferen Kennzeichnung des positivistischen Grundgedankens gerathen, von unsern Zukunftsaussichten und Aufgaben nicht bloss im Allgemeinen und ins Weite und Unendliche hinaus zu reden, sondern auch einige der bedeutsamsten, die absehbar sind, noch näher und in concreto in's Auge zu fassen.

Die Grundbedingung alles Erdenglücks ist das Leben; die platonische Leibes- und Lebensverachtung[1]) verwerfen wir prinzipiell. Zwar ist es ausgemacht, dass die durch-

[1]) Vgl. o. S. 79 ff.

schnittliche Lebenszeit der Menschen mit der fortschreitenden Civilisation gewachsen ist: aber sicher ist sie einer noch sehr viel weiteren Verlängerung fähig, einer Verlängerung, welche u. A. auch die schnelle Entwerthung der individuellen Erfahrung, die der Culturentwickelung so schädlich ist[1]), allmählich zu beschränken im Stande sein möchte. Nicht bloss dass man die Ursachen gewaltsamer Todesarten, wie sie in Kriegen, Unfällen, Verbrechen, taedium vitae u. s. w. vorliegen, noch mehr eindämmen kann: es wird auch möglich sein, die ärztliche Therapie und Prophylaxis noch sehr viel vollkommener zu machen. Die häusliche und öffentliche Gesundheitspflege muss immer besser Krankheiten zu verhüten und einzuengen wissen. Bessere Ernährungsmöglichkeit, aufgeklärtere Einsicht in die Schädlichkeit gewisser Stoffe, grössere Herrschaft über die Gier des Moments und ernstere Auffassung der Elternpflicht den Neugeborenen gegenüber werden die Sterblichkeit weiter herabsetzen.

Mit dem Heruntergehen der Mortalitätsziffer ist die Erhöhung des körperlichen Wohlbefindens während des Lebens auf's engste verbunden. Dieselben Mittel wirken nach beiden Seiten. Viele körperlichen Leiden und Todesverfrühungen haben hereditäre Wurzeln. Je besser die Race im Ganzen wird, um so aussichtsvoller die Körperconstitution der folgenden Generation. Je mehr die Menschen ihre Gesundheit in Acht nehmen und für die Kräftigung derselben Sorge tragen, je mehr schwächliche und kränkliche Personen der Kindererzeugung sich enthalten, je mehr die wissenschaftliche Einsicht in die Bedingungen eines gesunden Nachwuchses und der Wille, dieser Einsicht zu folgen, zunimmt, und beide zusammen gewisse lyrisch-romantische, aber gefährliche Sentiments niederhalten: um so sicherer wird das Lebensglück der folgenden Generation fundirt sein. Es darf vielleicht bemerkt werden, dass die positivistische Ethik in diesen Gedankenläufen mit der idealistischen, so-

---

[1]) Vgl. o. S. 353.

weit sie platonisch ist, insofern zusammentrifft, als auch Platon [1]) im Zeugungsact ausschliesslich die Gesundheit und Kräftigkeit des Kindes berücksichtigt wünschte.

Eine gefährliche Bedrohung der Lebensbedingungen und des Wohlbefindens der folgenden Generationen liegt in der Übervölkerungsaussicht. Für die ganze Erde hat dieselbe vorläufig freilich noch wenig Anspruch auf Bedenklichkeit. Aber innerhalb engerer Grenzen kann leicht ein Bevölkerungszuwachs eintreten, der die Möglichkeit der Ernährung und Bekleidung durch den eigenbesessenen Boden und Viehstand fortschreitend verringert. Zwar bedeutet Vermehrung an Menschenleben nicht bloss eine Vermehrung an Möglichkeit glücklich zu sein, sondern auch an Arbeitskraft, an rührigen Händen und betriebsamem Verstande. Aber alle Rührigkeit und Erfindsamkeit kann die natürlichen Mittel nicht über gewisse Grenzen hinaus wachsen lassen: und so ist es möglich, dass schliesslich auf der ganzen Erde, und es ist noch sehr viel leichter und näher möglich, dass innerhalb eines Landes die Productionskraft der Natur für die Lebensmittel unter dem Maasse wächst, wie die Bevölkerung zunimmt; dass zunächst bedenkliche Stockungen und zuletzt Elend und Barbarei als Folgeerscheinungen hervortreten; und dass das vermehrte Leben nicht mehr lebenswerth ist. Ergreift dieser Zustand wirklich einmal die ganze bewohnbare Erde oder droht er, sie zu ergreifen, besser: bleibt erst die Zunahme an Leistungen hinter der Zunahme an Arbeitern (und Essern) zurück, so kann vielleicht nur eine gesellschaftlich angeordnete Beschränkung des Zeugungsgeschäfts oder partielle Vernichtung der Embryonen oder Geburten noch helfen: eine Maassregel, die aber nicht bloss schwer durchführbar sein, sondern auch eine höchst bedenkliche Umkehrung unserer sittlichen Anschauungen bedeuten würde [2]). Stellt sich ein ähnlicher Zustand in einem abgegrenzten Lande heraus — factisch soll derselbe

---

[1]) Vgl. Rep. V, 459 D ff.; o. S. 57, Anm. 10.

[2]) Mit dem Gedanken, Ermordung gesellschaftlich nicht legitimirter Kinder freizulassen, spielte freilich sogar Kant. (Rechtsl. a. a. O. IX, S. 186 f.)

nach Einigen z. B. in Deutschland schon gegenwärtig vorliegen[1]) — so gibt es glücklicher Weise mancherlei andere Mittel, als die Zeugungsbehinderung. Die wichtigsten sind: 1) Erleichterung der Einfuhr aller derjenigen lebensnothwendigen Artikel, welche das eigene Land ungenügend producirt; 2) Ausbildung export- und concurrenzfähiger Industrie; 3) was damit zusammenhängt und die nothwendige Folge davon ist: Freihandelspolitik; 4) Colonisation, 5) Eroberungskrieg. Ein Land, das die drei ersten Mittel entweder scheut, weil es sich nicht vom Ausland abhängig machen und selbstgenugsam, in platonisch-fichte'scher[2]) Autarkie sich möglichst aus eigenem Besitz und eigener Arbeit erhalten und den Hauptabsatz ausschliesslich im eigenen Lande finden will, oder das sie nicht verwirklichen kann, weil ringsherum von wirthschaftlich überlegenen Rivalen schädigende Exportbehinderungen und Schutzzölle gehandhabt werden, die Retorsionen und Selbstschutz nothwendig machen, und das auch keine Colonien hat, Eroberungspolitik aber nicht treiben kann oder mag: ein solches Land wird schon jetzt auf Einschränkungen der Zahl denken müssen. Da indessen kein Land sich von jeder Zufuhr absolut unabhängig machen und gegen Andere absperren kann, da ferner die Entwickelung der Verkehrsmittel durchaus nach der Seite des Zusammenschlusses und nicht der Isolirung läuft, Zahlbeschränkungen aber auch Kraftbeeinträchtigungen bedeuten, so wird die Zukunft doch mehr und mehr dahin drängen, lieber dem Handel die Wege so frei als möglich zu machen und lieber zwar die für die Natur der Gegend und seiner Bewohner jedesmal geeigneten und ergiebigen Productionsformen im Lande auszubilden, die unergiebigen und ungeeigneten aber zu Gunsten des externen Bezuges fallen zu lassen.

Was auf diesem Wege zuletzt herauskommen muss, ist eine fortschreitend zweckmässiger organisirte und artikulirte menschheitliche Arbeitstheilung, in der jede Nation

---

[1]) Vgl. Rümelin, a. a. O. S. 568 ff.: Zur Übervölkerungsfrage.

[2]) Vgl. Rep. 369 B ff., 422 E ff.; J. G. Fichte, der geschlossene Handelsstaat, 1800.

sich vorzüglich oder ausschliesslich mit der für sie naturbegünstigtesten und rentabelsten Spezialität beschäftigt und die übrigen dem Auslande überlässt; weiter: eine allseitige Interessenverflechtung und gegenseitige wirthschaftliche Abhängigkeit der Nationen von einander; weiter: internationale Vorsichtsmaassregeln gegen die Gefahr, dass bedürfnisslose, ackerbau- und viehzuchttreibende Nationen die in der Cultur fortgeschritteneren Industriestaaten bei Gelegenheit auszuhungern versuchen möchten; endlich Herabminderung der Kriege [1]). —

In Beziehung auf die Unfälle des Lebens muss einerseits wachsende Hilfe von der fortschreitenden Erfahrung und Einsicht erwartet werden. Je mehr es gelingt, den Zufall durch Gesetz und Regel zu beherrschen, in demselben Grade wird auch der Bereich und die Zahl der nicht voraussehbaren Unglücksfälle eingeschränkt werden. Für diejenigen Unfälle andererseits, die man in toto wohl, für jeden einzelnen Angriffspunkt aber nicht vorhersehen und berechnen kann, muss man Entschädigung in Versicherungskassen, d. h. in solidarischem Einstehen aller gleichmässig Bedrohten für einander suchen. Ganz singuläres Unglück muss entweder muthig ertragen oder wird durch freie Mildthätigkeit Einzelner oder durch organisirte Vereins- oder Staatshilfe gelindert, resp. compensirt werden können. Welcher dieser Wege jedesmal der angemessenere sei, davon später ein Wort.

Freie Associationen lassen sich nicht bloss für den gemeinsamen Eigenschutz gegen Unglücksfälle und — was alltäglich ist — zu industriellen und commerziellen Collectivunternehmungen benutzen. Es kann durch sie überhaupt noch viel mehr Gutes producirt werden als bisher. Sie müssen vor allem viel mehr als bislang im Dienst der Samariterliebe, der Aufklärung und Bildung des „Volkes“, der häuslichen und öffentlichen Gesundheitspflege und sozialpolitischer Reformvorbereitungen wirksam werden. Na-

---

[1]) Vgl. o. S. 257 ff.

mentlich haben die den positiven Kirchengemeinschaften entfremdeten Bestandtheile der gebildeten Welt die Pflicht, einen Theil der Liebesaufgaben, welche die Kirchenorgane bisher lösten, in Form freier Associationsthätigkeit auf sich zu nehmen. Um eine ganz concrete Aufgabe zu nennen, so liegt wohl keine näher und dringlicher als die Bekämpfung der Trunksucht[1]). „Die Propaganda gegen ein so allgemein schädliches Laster sollte eine so allgemeine wie möglich sein"[2]).

Wenn Klageprediger unserer Zeit finden, dass der Laster, Verbrechen und Sünden immer mehr werden in der Welt, — was nebenbei, wenn man sich nicht auf ein paar Jahre exceptioneller Art (z. B. nach einem Kriege) steift, gar nicht einmal wahr ist — so wissen sie oft weiter keinen Grund anzugeben und keinen weiteren Rath zu ertheilen, als in langweilender Monotonie immer wieder dasselbe: der alte „Glaube" habe abgenommen und der Glaube müsse wieder hergestellt werden. So viel Erfolg diese Lamentation und dieser Rath in der Regel bei denen hat, welche in dem Sinken des Glaubens mit Recht oder Unrecht die wirklichen oder vermeintlichen Grundlagen ihrer eigenen Auctorität gefährdet sehen, so muss man doch — nach Lage der Dinge (vor Allem mit Rücksicht auf die mangelhafte Wahrscheinlichkeit, mit solchen Wiederherstellungsversuchen noch durchgreifenden Erfolg zu haben) — mindestens daneben darauf denken, die säcularen Mittel der Übelverhinderung und der Besserung der Sitten, wie sie in den Sanctionen und in den paedagogischen Kräften und Mitteln enthalten liegen[3]), zu stärken und in Vollzug zu setzen.

[1]) Vgl. was A. Lammers, die Bekämpfung der Trunksucht, 1881, S. 11 ff. zu Gunsten der Gründung von Mässigkeits- oder Enthaltsamkeits-Vereinen abseits der „Inneren Mission" sagt.

[2]) Worte Dr. Baer's (der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und socialen Organismus, sowie die Mittel ihn zu bekämpfen, 1878; vgl. auch dessen Broschüre, Die Trunksucht in ihrer Bedeutung für die Gesundheit und die Gesundheitspflege, 1881).

[3]) Vgl. o. §§ 26 f. S. 307 ff.; 342 f.

Die nähere Erörterung setzt am zweckmässigsten bei dem auffälligsten Theil der moralischen Übel, den offenkundigen Rechtsverletzungen ein. Die direkten Mittel, gegen Rechtsverletzungen anzukämpfen, welche die Criminal- und Civilgesetzgebung in die Hand geben, können ökonomischer Weise nur so weit in's Spiel gebracht werden, als die damit erreichbaren Übelverhütungen einen Überschuss über die unmittelbaren und mittelbaren Kosten ergeben, welche der ganze Apparat fordert. Es ist Sache der juridischen Technik, letzteren so bequem, ergiebig und preiswürdig als möglich zu gestalten.

Aber daneben muss, wenn man nicht für die Repression von Delicten überhaupt einen unverhältnissmässigen Aufwand machen will, sehr ernstlich die indirekte Bekämpfung in's Auge gefasst werden. Diesem Gegenstande hat, so weit ich sehe, Niemand eingehenderes Nachdenken und Studium gewidmet, als Bentham. Ich benutze für das Folgende seine Aufstellungen[1]), dieselben aus der seitherigen Litteratur nach Möglichkeit ergänzend. Es handelt sich nicht um Mittel, die absolut neu wären und sofort das Vollkommene zu leisten versprächen; es handelt sich um allmähliche Vervollkommnungen des Vorhandenen. Am gewöhnlichsten sind polizeiliche Prohibitionen. Die Erfindungskraft ist in dieser Richtung so gross, dass ich es vorziehe, die Aufmerksamkeit mehr auf die wichtigsten anderweitigen Kampfmittel zu richten.

Mag es wahr sein oder nicht, was Helvetius und Andere behauptet haben, dass die Menschen im Allgemeinen noch dümmer seien als böse: jedenfalls lässt sich schon durch Aufklärung des Verstandes in der Einschränkung der bösen Triebe viel erreichen. Die Verbrechen des Aberglaubens und Fanatismus lassen sich allein auf diesem Wege eindämmen. Die fortschreitende Beherzigung der Folgen wird in wachsendem Maasse im Stande sein, Schädliches niederzuhalten: schon die Gewohnheit, auf die Gesundheit und die

[1]) Vgl. besonders in den Traités de législation civile et pénale den 4. Theil des 3. Abschnitts.

pecuniären Nachtheile Rücksicht zu nehmen, kann sehr viel thun. Zu der Einsicht in die Folgen der verschiedenen Handlungsweisen muss die Aufklärung über die Ausdehnung und die eigentlichen Fundamente der Pflichten und Rechte kommen. Dazu ist ein Einblick in die Organisation der Gesellschaft nothwendig. Man unterrichte die Jugend und das Volk in einfacher Weise über die nothwendigen Grundlagen alles Gemeinschaftslebens, über die Zusammengehörigkeit der Interessen und das Ineinandergreifen der Arbeiten, über den Werth und die Stufenfolge der Culturgüter, zu deren Erhaltung die gesellschaftliche Ordnung da ist, über die Vortheile, die aus ihr auf jeden Einzelnen herabfliessen, über die Pflichten, die sie auferlegen muss. Man lehre sie die Motive und Grundzüge der Gesetzgebung kennen und erläutere die wichtigsten Gesetze in Beziehung auf ihren gesellschaftlichen Zweck.

Alle hierher gehörigen Elementarlehren würden sich vielleicht zu einem populären Compendium der irdischen Lebenskunde verdichten lassen, zu einem natürlichen Volkskatechismus, wie er seit Leibniz von den verschiedensten Seiten her gefordert (und zum Theil, freilich immer noch ungenügend, auch versucht worden ist)[1]. Die positi-

[1] Leibniz, Nouv. Ess. (a. a. O. 411a): ... „comme l'Empereur Auguste avoit un abrégé des forces et besoins de l'État, qu'il appelloit breviarium imperii, on pourroit avoir un abrégé des intérêts de l'homme, qui mériteroit d'être appellé enchiridion sapientiae, si les hommes vouloient avoir soin de ce qui leur importe le plus." Helvetius' „catéchisme de probité" (a. a. O. II, 17; t. I, 194). Volney's Catéchisme du citoyen François 1793, deutsche Übersetzung (von dem Herausgeber der Friedenspräliminarien) 1794. Kant (Tugendlehre, a. a. O. IX, 345): „Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechismus. Dieser muss vor dem Religionskatechismus hergehen und .... muss abgesondert als ein für sich bestehendes Ganzes vorgetragen werden .... Die Antwort .... muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken .... seinem Gedächtniss anvertraut werden..... (Vgl. S. 347 ff.: Bruchstück eines moralischen Katechismus; ebenda S. 219, 412 Kr. d. pr. V., a. a. O. VIII, 303; Paedag., a. a. O. IX, 422). Ihering, Zweck im Recht, S. 545.

vistische Ethik hat in ihrer säcularisirenden Tendenz ein ganz besonderes Interesse daran, dass diese Arbeit unternommen werde. Freilich steht ihrer Verwerthung für Unterrichtszwecke vorläufig noch so gut wie Alles entgegen.

Die zweite indirekte Cautel gegen Verbrechen ist paedagogischen Charakters. Man zügele und bessere sich vor allen Dingen selbst, damit man kein böses Beispiel gebe, und damit unseren Kindern sogleich eine Natur vererbt werde, die von vornherein einen Überschuss von guten und nützlichen über böse und schädliche Neigungen und Anlagen in den Lebenskampf einführt. Dass jeder Vater und Lehrer wisse, welche Mittel die geeignetsten und wirksamsten sind, um aus seinem Zögling einen gesunden und brauchbaren Menschen zu machen, das kann man nicht verlangen; aber dass er sich die Zeit nehme, über diese Frage gewissenhaft nachzudenken, und dass er diejenigen, welche er für die besten hält, wähle und consequent durchführe, das kann man verlangen.

Den allgemeinen Bildungsanstalten muss im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt eine erweiterte Rüge- und Strafbefugniss zuerkannt werden.

Ein steter Ursprungsort von Unsittlichkeiten und Verbrechen ist zerrüttetes häusliches Leben. Die Eltern sind liederlich; ausserdem beherbergen sie vielleicht verwilderte Kost- und Quartiergänger bei sich. Alles schläft ohne Scheu und Scham in denselben Räumen bei einander. Arbeitslose Subjecte verführen in Abwesenheit der Männer und Väter die Frauen und Töchter. Prügeleien, Unfläthigkeiten aller Art sind an der Tagesordnung. Mit blossem Jammern über diese Zustände ist nichts gethan. Gegen Einiges kann die Polizei einschreiten: sie kann z. B. Überfüllung von Wohnungen verbieten u. s. w. Die Hauptaufgabe besteht in positiven Maassnahmen. Dem Kost- und Quartiergängerunwesen ist mit gutgeordneten, billigen Speise- und Logirhäusern entgegenzutreten. Notorisch verwahrloste Kinder, auch solche, die sich noch keiner Gesetzesübertretung schuldig gemacht haben, müssen — auf

Antrag der Schulbehörde etwa und auf Grund der Bestätigung durch Gemeindeorgane — den Familien entzogen und an öffentliche Erziehungs-, und in schlimmeren Fällen an strenger disciplinirte Correctionsanstalten ausgegeben werden. Sie müssen dort disciplinirt, erzogen und unterrichtet und vor Allem an Arbeit, an eine für ihr Fortkommen nützliche Arbeit gewöhnt werden. Man muss auf die Gedanken, welche einst ein einzelner Philanthrop, Pestalozzi, (auf seinem Neuhof und in Stanz) mit unzureichenden Privatmitteln durchzuführen versuchte, viel umfassender und ernstlicher als bisher zurückkommen[1]).

Anerkannt gewöhnliche Quellen und Veranlassungen zu Verbrechen sind das Trunklaster und die Vagabondage. Es kann nicht genügen, ihnen mit polizeilichen Prohibitionen und Bussen entgegenzutreten. Man muss für die Vaganten Arbeitsnachweisebüreaus und, wenn sie freiwillig nicht arbeiten wollen, Zwangsarbeitshäuser, für unverschuldete, zeitweilige Arbeitslosigkeit aber Unterstützungskassen und Asyle in Bereitschaft halten. Den Trunkgewohnheiten ist an erster Stelle durch Aufklärung über die schweren Nachtheile der Unmässigkeit entgegenzutreten[2]). Da der Wirthshausbesuch vor Allem unter isolirten oder familienüberdrüssigen Menschen grassirt, die für die Abendstunden und Sonntage keine anziehende und billige Erholung finden, so muss ihnen in belehrenden Vorträgen, Lesezimmern, Kunst- und Naturaliensammlungen, unschuldigen erheiternden Schaustellungen, Concerten, billigen Gelegenheiten zu Ausflügen in die Natur u. s. w. ein angemessenes und wirksames Aequivalent dargeboten werden.

Die meisten schweren Verbrecher entwickeln sich erst mit der Zeit, indem der, welcher sich einmal vergangen hat, auf eine schiefe Ebene geräth, auf der er unaufhaltsam tiefer und tiefer hinabgleitet. Zu sehr vielen Rückfällen treibt die Lieblosigkeit der Gesellschaft. In der

---

[1]) Vgl. o. S. 365 f.
[2]) Vgl. o. S. 367 f.

verbrecherischen Evolution liesse sich mancher Aufenthalt und manche Rückbildung zum Guten erzielen, wenn für die Familien Inhaftirter noch zulänglichere Sorge getragen würde, wenn man arbeitsscheue und directionslose Individuen noch regelmässiger zur Arbeit zwänge, wenn man Prostituirten noch mehr Zufluchtsstätten eröffnete, wenn man entlassene Sträflinge sofort zweckmässig unterbrächte und sie der gesellschaftlichen Ordnung zurückzugewinnen suchte [1]).

Oft ist die Neigung zu verbrecherischen Handlungen angeboren. Geistige und sittliche Verkommenheit vererbt sich gerade so gut, wie Adel der Seele. Nicht bloss die Zeugungen von Verbrechern sind bekanntlich gefährlich, sondern auch die von Irrsinnigen und Epileptikern. Eine Gesellschaft, die nicht unnützen Aufwand treiben will, muss, anstatt den Strafrichter abzuwarten, schon die notorisch gefährlichen Heirathen zu verhüten suchen. Abgesehen von Consens-Verweigerung und von Strafen im Übertretungsfalle bei den eclatantesten und unzweideutigsten Fällen muss der Sinn für die Verantwortlichkeit des Eheschliessungs- und Zeugungsactes überhaupt in der Gesellschaft ernster entwickelt werden [2]). Das Gefühl der „Liebe" hat aber einen so — man möchte fast sagen — geheiligten Charakter angenommen, und die Zärtlichkeit für die „Freiheit" der Individuen ist bei den Meisten so wahllos, dass Jeder, der hier mit kühlen Erwägungen über die gemeingefährlichen Folgen den Rausch zu stören unternimmt, vorläufig meist noch sehr übel angesehen wird [3]).

Viele Delicte geschehen aus Armuth, Noth und Verzweifelung. Gewiss ist viele Noth selbstverschuldet; aber auch ihr sollte unter Umständen lieber aus der Gesellschaft heraus die Möglichkeit der rechtzeitigen Abhilfe dargeboten werden, als dass man sie erbarmungslos zu rechtswidrigen Selbsthilfen drängte. Man wird ja gut thun bei der Armenpflege als obersten Grundsatz festzuhalten,

[1]) Vgl. o. S. 365 f.
[2]) Vgl. o. S. 363, 367 f.
[3]) Vgl. Maudsley, Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, S. 268 ff.

dass, wenn irgend möglich, für jede Gabe eine Arbeit geleistet werde. Aber es gibt factisch Menschen, die gar nicht mehr oder die weniger arbeiten können, als zur Erwerbung des nothwendigsten Lebensunterhaltes erforderlich ist, und zu deren Unterstützung und Alimentation auch kein Verwandter billiger Weise herangezogen werden kann. Für sie muss aus der Gesellschaft heraus die Liebesthätigkeit in's Mittel treten[1]).

Die meisten Forderungen, welche zuletzt erwähnt wurden, treiben die Frage nach der Aufbringung der Kosten hervor. Selbst Arbeits-, Kost- und Logirhäuser lassen sich schwerlich durchweg so einrichten, dass sie sich selbst voll bezahlt machen.

Persönliche Wohlthätigkeit wird vielleicht nie entbehrt werden können; nur sie ist übrigens auch im Stande, in's Individuelle hinein zu wirken; nur sie kann der verschämten und nicht ganz bettelhaft gewordenen Bedrängniss rechtzeitig beispringen. Man muss daher Sinn und Neigung für freie Mildthätigkeit auch mit socialen Reizmitteln zu beleben und wachzuerhalten suchen. Das wirksamste Mittel ist hier die Eitelkeit: öffentliche Nennungen, staatliche Anerkennungen wirken höchst fruchtbar. Andererseits müssen auffällige Beispiele der Hartherzigkeit an's Licht gezogen und preisgestellt werden. In beiden Richtungen kann die Presse viel leisten.

Die persönliche Wohlthätigkeit hat aber auch ihre Mängel; sie ist unsicher, unregelmässig und unvollständig. Wohlvertheilt wirkende Vereine kommen zunächst in Betracht[2]). Wie manche Corrections- und Arbeitsanstalt liesse sich gründen und unterhalten, wenn die Almosen zusammenflössen, welche thörichte Sympathie und Bequemlichkeit ohne Untersuchung und Kritik an herumlungernde Bettler reicht! Der Beitritt zu gemeinnützigen und liebesthätigen Vereinen ist gleichfalls durch Mittel, die auf die Eitelkeit abcalculirt sind, aus der Gesellschaft heraus anzufeuern.

[1]) Vgl. o. S. 288 f., 365 f.
[2]) Vgl. o. S. 365 f.

Endlich steigt die Frage auf, wie weit die ergänzende Nachhilfe der Gemeinden und des Staates in Anspruch zu nehmen sei. Eine Frage, die so eng mit dem Problem, das die Grenzen der Staatsthätigkeit überhaupt betrifft, verwachsen ist, dass sie am besten sogleich diesem umfassenderen Gesichtspunkt untergeordnet wird.

Schon oft ist auf die historische Thatsache — Manche nennen sie wunderlich ein Gesetz[1]) — der wachsenden Ausdehnung der Staatsthätigkeit hingewiesen worden. Wenn man zu der letzteren auch alles dasjenige rechnet, was von untergeordneten, unter Sanction des Staates mit Zwang operirenden, so zu sagen delegirten Organismen: von Provinzial-, Kreis- und Gemeindeverwaltungen angeordnet und geleistet wird, so ist ja dieses Factum im Ganzen auch unbestreitbar. Auch die modernen Staaten[2]) sind sehr viel mehr als Noth- und Rechtsstaaten; und das Gebiet der staatlichen Controle, Einmischung und Selbstthätigkeit wird allerdings täglich zusehends grösser. Der Staat sorgt direkt oder indirekt (durch seine Delegirten) für die öffentliche Gesundheit, beaufsichtigt die Fabriken, die Vormundschaften, die Schulen; er hält selbst Schulen und Fabriken; er besitzt Domänen, besitzt und betreibt Forsten und Bergwerke; Post, Telegraphie, Eisenbahnen sind ganz oder zum Theil in seiner Hand; er hat Monopole und Banken; er verwaltet Versicherungsanstalten; er hält Kranken- und Invalidenhäuser; er übt Impf- und Schulzwang; er dotirt Akademien, Bibliotheken, Museen u. s. w. Es entsteht die Frage, ob er nicht zur Sicherung der

---

[1]) Vgl. A. Wagner, Allg. u. theor. Volkswirthschaftsl. I², S. 308 ff., 640, 654.

[2]) Von den antiken bezweifelt es wohl überhaupt Niemand. Und wenn einzelne griechische Philosophen von dem Gesetze nichts weiter verlangten, als dass es sei *ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων*, so entgegneten ihnen sofort andere mit überlegener Weisheit, der Staat sei mehr als *κοινωνία τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς*, das sei nur die conditio sine qua non, er sei *ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους*. (Vgl. Aristot. Pol. Γ. 9.)

Culturarbeit noch mehr Geschäfte und Besitzthümer an sich bringen, noch mehr Thätigkeiten unter seine Obhut und Zwangsgewalt nehmen soll. Es ist letzten Grundes die Streitfrage zwischen Individualismus und Socialismus, zwischen Freiheit und Bevormundung, die hier spielt.

Am günstigsten scheinen für die staatliche Subvention oder Organisation diejenigen Unternehmungen zu liegen, welche entweder keinem privaten, einzelnen, sondern einem socialen, einem höheren allgemeinen Culturbedürfnisse entgegenkommen, das trotz seiner objectiven Dringlichkeit in dem sich selbst überlassenen Verkehr eine zuverlässige Fürsorge und Befriedigung nicht finden würde, oder welche dem gesellschaftlichen Liebesdienst gewidmet sind, der schon von Begriffs wegen den Anreizen der Concurrenz enthoben ist und ihnen factisch nicht überlassen werden kann.

Es ist nicht von ungefähr, dass Kunst und Wissenschaft und Industrien, welche der Landesvertheidigung dienen, der staatlichen Beihülfe theilhaftig werden. Und in Beziehung auf die nothwendige Liebesthätigkeit scheint es selbstverständlich, dass sie im Ganzen übersichtlicher, sicherer und vollständiger von Organen der Staatsgewalt ausgeübt werden kann, als von der schweifenden Willkür der Privaten und von zufälligen Vereinsinteressen. Indessen für den zweiten Punkt ist es zunächst mindestens des Nachdenkens werth, dass bisher die Hauptsache nicht von staatlichen, sondern von kirchlichen Organisationen geleistet worden ist. Es liegt die Frage nahe, ob nicht bei fortschreitendem Absterben der positiven Kirchen ein geeigneterer Functionsnachfolger als der Staat zu denken wäre, ein Erbe, der etwa ähnlich, wie die katholische Kirche, aber ausschliesslich praktischem Christenthum hingegeben, in internationaler Weite neben und über dem Staate seine Wirksamkeit hätte.

Aber selbst wenn man auch auf diesem Gebiete den Beruf des Staates im Princip zugestehen wollte, so entsteht doch hier wie in Beziehung auf alle Fälle, wo an sich die Socialisirung der Arbeit vor der privaten Initiative

sichtbare Vortheile hat, in concreto eine Schwierigkeit den jeweiligen Regierungen gegenüber; wenn z. B. die Verstaatlichung industrieller Unternehmungen von Regierungen erstrebt wird, deren selbstsüchtige, bildungsfeindliche und gemeingefährliche Bestrebungen durch Vergrösserung des Beamtenheeres unnöthig zu fördern, jeder Freund der allgemeinen Wohlfahrt und des Fortschritts an erster Stelle vermeiden muss[1]).

Überall, wo das Bedürfniss der Gesellschaft — logisch gesprochen — nicht ein collectives, sondern ein distributives ist, aus der blossen Addition der Einzelbedürfnisse zusammengesetzt, wie sie in der zahlungsbereiten Nachfrage der Privaten zum Vorschein kommen, da ist der Egoismus und die freie Concurrenz so sehr das Ursprüngliche und Natürliche, dass man erst nachträglich, wenn sich schreiende Übelstände herausstellen, auf den Gedanken gerathen kann, den Wettbewerb und die individuelle Freiheit unter Schranken zu setzen.

Die wirklichen und vermeintlichen schädlichen Folgen der Privatwirthschaft und der sich selbst überlassenen Concurrenz sind in unserm Jahrhundert so oft und so lebhaft geschildert worden, dass man jetzt Alles schnell zusammen hat, was in dieser Richtung gesagt werden kann[2]):

Der Wunsch, aus dem Geschäft so viel als möglich herauszuschlagen, steigert nicht bloss die nützlichen Kräfte, sondern führt auch bedenkliche, ja verwerfliche in's Spiel. Er erzeugt nicht nur Überspannungen, Überstürzungen, Tollkühnheiten und Raffinements, sondern auch Schwindeleien, Hartherzigkeiten und Gewissenlosigkeiten. Die Überproduction hat Stockungen, Handelscrisen, Gütervergeudungen im Gefolge; Massen von Arbeitern werden periodisch brotlos und verfallen dem Elend, dem Hunger und der criminellen Selbsthülfe. Auch abgesehen von diesen Ausnahmefällen ist bei diesem Productions- und Vertheilungsmodus

---

1) Vgl. A. Wagner, a. a. O. S. 742, Anm.
2) Vgl. o. S. 205, 297 f.

das Loos der untersten Arbeiterklasse ein beklagenswerthes. Sie bleiben immer auf demjenigen Niveau der Auslohnung, bei dem die Arbeit im Ganzen am ergiebigsten wird. Der allgemeine Geschäftsnutzen erfordert nicht einmal, dass jeder Einzelne möglichst lange arbeitstüchtig bleibe und dem entsprechend sich nähren könne; es genügt, wenn rechtzeitig der nöthige Zuwuchs da ist; und für den ist bei der gedankenlosen Population der untersten Volksklassen immer gesorgt. Bei steigender Productivität der Arbeit im Ganzen fällt auf die unterste Klasse der Arbeiter ein immer kleinerer Bruchtheil vom Product als Lohn. Der kapitalistische Unternehmer hat durchschnittlich einen kolossalen Machtvorsprung; und die Raison des Geschäfts, wie die Noth der Concurrenz zwingt ihn, damit er seine Abnehmer möglichst billig bedienen könne, diesen Vorsprung immer wieder zu Lohnbeeinträchtigungen zu benutzen. Die Folgen sind traurig, nationalökonomisch und moralisch traurig. Während der Unternehmer die ganze Erde nach neuen Absatzgebieten durchmustert, kann er in der nächsten Nähe das vorhandene Bedürfniss nicht befriedigen, weil es zahlungsunfähig ist. Nicht bloss die Kaufkraft der Masse bleibt niedrig; ihre Wohn- und Lebensweise ist ein steter Heerd epidemischer Krankheiten; ihre Unwissenheit, ihr Elend und ihre schlechte Erziehung eine immerfliessende Quelle von Brutalitäten und Verbrechen. Kein inneres Band verknüpft sie mit der Culturarbeit der Geschichte; ein atomistisches, hoffnungsloses Gewimmel, nur durch blinde Gewohnheit und Furcht im Zaume gehalten, dem Sirenengesang gewissenloser Demagogen gerne lauschend, zu politischen Kniffen leicht benutzbar, bei jeder günstigen Gelegenheit zu Revolten greifend. Es ist die ganze Peinlichkeit des Pauperismus, wie sie nicht bloss den Menschenfreund, sondern auch den Politiker mit Sorge erfüllen muss.

Das Übel war im Wesentlichen immer da; es ist nur grösser geworden und wird tiefer und schmerzlicher gefühlt als früher: Erstens, weil die Portion, welche von den Gesammterzeugnissen aller Arbeit auf den sich verdingenden

Arbeiter fällt, einen immer kleineren Bruch des Ganzen darstellt, oft einen kleineren sogar, als damals, wo der Arbeiter ganz oder halb unfrei war. Zweitens, weil sein Arbeitselend mit seinen politischen Freiheiten und Rechten grell contrastirt. Und drittens, weil ihn die fortschreitende Aufklärung immermehr aus dem Zustand gewohnheitsmässiger Bedientenhaftigkeit und kritikloser Leidensgeduld hinausgehoben hat. Die Arbeiter finden es nicht mehr selbstverständlich und gerecht, dass sie arbeiten und dabei mehr oder weniger darben sollen. Sie kritisiren und forschen den Ursprüngen ihrer Noth nach. Man sagt ihnen, ihre Lage sei die unabwendbare Folge der dynamischen Superiorität des Kapitals, diese aber sei die Folge hervorragend tüchtiger Leistungen und der Sparsamkeit. Wenn sie näher zusehen, finden sie noch sehr viel andere Quellen dieser Übermacht. Die Meisten besitzen sie nicht ausschliesslich auf Grund von Arbeit, sondern ererben den Grundstock nach dem Rechte der Blutsverwandtschaft. Selbst wenn die Arbeiter dieses Recht anerkennen, — was sie sehr oft nicht thun; und es lässt sich ja auch wirklich Manches dagegen erinnern (wovon jedoch später) — so stossen sie bei näherer Analyse auch der ererbten Besitzthümer oft auf ganz andere Dinge, als auf Arbeit und Verdienst; sie stossen auf allerhand in Zufall und Gewalt wurzelnde Begünstigungen, wie sie glückliche Conjuncturen, erste Occupationen, Räubereien, Verjährungen, Sclaverei, Hörigkeit, Frohnden, Steuerfreiheiten, Privilegien, Monopole u. s. w. darstellen. Und wenn man ihnen sagt, dass die privatkapitalistische Productionsweise bei freier Concurrenz die Productivität auf das höchste steigere und insofern die Grundbedingung aller Culturentwickelung sei, so setzen sie dem Ersten die Verkehrsstockungen und Handelscrisen und dem Zweiten die Frage entgegen, was ihnen eine Cultur für Rücksichten auferlegen könne, von deren Segnungen sie selbst doch so gut wie ausgeschlossen seien.

Es ist natürlich, dass diejenigen, welche von dem Elend des Pauperismus am empfindlichsten betroffen werden, den

Blick isolirt auf ihre Lage und die mögliche Besserung derselben geheftet, sofort — nach Menschenart — sich dasjenige Ideal ausmalen und gern ausmalen lassen, das alle Mängel, die sie sehen und fühlen, beseitigt zeigt. Wenn eine weitschauende Oberbehörde auf Grund organisirter Anmeldungen alle Bedürfnisse so verrechnete und die Arbeiten so zweckgemäss austheilte, dass niemals Überproduction einträte, so würde der Fall nicht vorkommen, dass plötzlich Tausende von Arbeitern hülflos auf dem Pflaster sässen. Und wenn dann diese Centralstelle ausserdem im Besitze aller Productionsmittel wäre und so viel Einsicht in den „wahren" Werth der erzeugten Güter hätte, dass sie jede Anstrengung adaequat zu belohnen verstände, so verschwände die schreiende Ungerechtigkeit, die in dem Missverhältniss zwischen dem Verdienst des Kapitalisten und Unternehmers und dem Lohn des Arbeiters besteht. Warum sollte nicht z. B. die Staatsregierung, die jetzt schon eine mächtige Arbeitgeberin und Auslohnerin ist, diese weitschauende Vertheilerin und werthgemässe Vergelterin der Arbeiten sein können? Warum sollte sie nicht auch für Fälle der Noth, Krankheit und Invalidität Unterstützungsapparate constituiren können?

Dass diesen „socialistischen" Ideen nicht bloss Consequenz, sondern auch eine gewisse Berechtigung innewohne, kann Niemand leugnen. Manche Einwendungen dagegen sind sogar völlig bedeutungslos, ja böswillig oder heuchlerisch. Wenn man z. B. sagt, das System frevle gegen die „Heiligkeit des Eigenthums", so ist das „Eigenthum" weder in seinem Ursprung durchweg so respectabler Natur, noch kann man die zu seiner Cumulirung mitwirkende traditionelle Erbordnung für so absolut vernünftig und gemeinnützig erachten, noch ward es factisch jemals so heilig gehalten, dass nicht immer wieder die Frage erlaubt wäre, ob es nicht im Interesse der Gesellschaft, unter deren Schutze es allein hat wachsen können, zum Theil abzulösen, zum Theil zu nehmen wäre.

Ein verwandter Einwand betont die Unantastbar-

keit „erworbener Rechte“; indessen keine Gemeinschaft hat bisher positive Rechte, welche der Wohlfahrt des Ganzen gefährlich geworden waren, dauernd und unbedingt respectirt.

Ein anderer Einwand ist zärtlich für die sogenannte „Freiheit“ eingenommen. So sehr man zugeben kann, dass keine Freiheitseinschränkung stattfinden sollte, die nicht jeder Einsichtige und persönlich Uninteressirte im allgemeinen Interesse wünschen muss, — denn nichts ist ergiebiger, fast nichts unentbehrlicher als die Freiheit —; ferner dass es unerträgliche, culturfeindliche Zwangsformen und Abhängigkeiten gibt; endlich dass man gewissen Regierungen gegenüber mit dem Aufgeben von Freiheiten sehr vorsichtig sein muss: so ist doch andererseits erstens überhaupt keine Rechtsordnung denkbar, welche nicht die individuellen Freiheiten und Begierden zu Vortheil der Gesammtheit irgendwie mit Zwang und Schranken belegte; zweitens ist es auch prinzipiell nicht abzusehen, weshalb irgend etwas dem precären Gutdünken der Einzelnen überlassen werden sollte, was zu regelmässigeren Erfolgen im Interesse Aller führt, wenn es nach Gesetzen erzwungen wird; und endlich, weshalb eine Staatsregierung, die wirklich, wie sie soll, erhaben über allen Klassen- und Standesselbstsuchten steht, die Leiden, welche einzelne Schichten der Bevölkerung vor anderen bedrücken, nicht von sich aus zu lindern versuchen sollte.

Gewöhnlich werden die klagenden Arbeiter — und es ist auch das Einfachste und zugleich der persönlichen Würde Entsprechendste, worauf man verfallen kann — an die Selbsthülfe verwiesen. Man sagt ihnen: Sparet, verbindet Euch zu Darlehns-, Vorschuss- und Hülfscassen, zu Consum-, Productiv- und Bildungsvereinen, so werdet Ihr allmählich doch einige Schritte vorwärts kommen! Vielleicht könnt Ihr dann wenigstens Euren Kindern eine bessere Ausrüstung für's Leben bereiten. Die grossen Vermögen zerrinnen wieder in der Hand erschlaffter Nachkommen; schon Eure Kinder und Enkel befinden sich möglicher Weise an der Stelle derer, die Ihr jetzt beneidet.

So wenig geleugnet werden kann, dass mit Vorschlägen dieser Art allerdings einige Schritte nicht bloss zur Verbesserung der materiellen Lebenslage, sondern auch der sittlichen Erziehung der untern Volksklassen gethan werden können — und sie sind in soweit auch dann nicht von der Hand zu weisen, wenn noch ein Mehreres möglich sein sollte —, so reichen sie doch weder aus, um die gährende Unzufriedenheit zu beschwichtigen — sie erscheinen den Bedrängtesten oft sogar wie ein Hohn auf ihre verzweifelte Lage —, noch vermögen sie die Begünstigten von dem Vorwurf zu befreien, die Arbeit Anderer zum Theil unvergolten zu lassen. Übrigens setzen sie schon eine sittliche Selbstherrschaft voraus, die in den bezüglichen Volksschichten schwerlich in hinlänglicher Ausbreitung regelmässig zu finden sein dürfte.

Auch Strike - Associationen helfen nicht durchgreifend. Sie können zwar vorübergehend den Unternehmer bewegen, den Lohn aufzubessern; aber die Concurrenz zwingt ihn, und wo sie ihn nicht zwingt, nimmt sie sein Erwerbstrieb immer wieder zum Vorwand, bei erster günstiger Gelegenheit wieder auf den status quo ante zurückzugehen. Und dehnten sich selbst dergleichen Vereine über ein ganzes Reich aus, und träten sie zu einem solidarisch verknüpften nationalen Bunde zusammen: die kapitalistische Übermacht, die Klassenselbstsucht und die Nothwendigkeit des internationalen Verkehrs lassen keinen dauernden Erfolg aufkommen. Entsprechende Contre-Associationen der Arbeitgeber würden den Anprall abzuwehren wissen. Man kann durch gewaltsam erhöhte Löhne nationale Industrieen exportunfähig machen und ruiniren; man kann aber nicht der Macht des Capitals und den Gesetzen der Concurrenz haltbare Siege abtrotzen. So treibt der Weg der Association und Selbsthülfe schliesslich zur internationalen Arbeiterverbrüderung. Aber sie würde, wenn sich nicht inzwischen die Regierungen in's Mittel legten, internationale Kapitalisten- und Unternehmerassociationen hervorrufen: und die Sache wäre wieder dieselbe. Die fernschauendsten

und resolutesten Führer der Arbeiterpartei glauben daher nur noch von einer Revolution, von einem Umsturz der ganzen bisherigen Gesellschaftsordnung Erfolg versprechen zu können und rathen, denselben sofort auch vorzubereiten.

Diese Wendung aber ist nicht bloss in hohem Grade culturgefährlich, sondern im Grunde auch illusionär. Einer der edelsten Socialisten der vergangenen Generation (Rodbertus) hat einmal gesagt, die Menschheit werde ihren Zug durch die Wüste wohl noch lange fortzusetzen haben, bis sie das gelobte Land gerechter Lohnvertheilung erreiche. Wir glauben es auch; denn dieses gelobte Land gehört zu den unendlichen Zielen. Die Anweisungen der gegenwärtigen socialistischen Revolutionäre führen nicht durch eine Wüste, sondern durch das Chaos. Die werthvollsten Bestandstücke der Cultur würden unter Strömen von Blut und Bergen von Trümmern begraben werden, wenn das Proletariat den angekündigten „Sprung" aus der „Nothwendigkeit" in die „Freiheit" thäte[1]). Statt die reichen Schätze, die wir besitzen, zu noch productiverer Anlage und zu gerechterer Vertheilung zu bringen, würde es nur Massen dieser Schätze selbst zerstören. Wir müssten den zurückgelegten Weg zum Theil noch einmal durchlaufen, um wieder anzukommen da, wo wir sind[2]). Gewalt würde sich kriegerisch gegen Gewalt setzen. Der „Schrecken" würde herrschen. Usurpatoren und Dictatoren würden allmählich Ruhe und Ordnung herstellen. Und wir könnten sehen, wie wir auch nur die alte Productivität, Gerechtigkeit und Cultur zurückgewinnen möchten. Wir müssen, ehe wir uns so grässlichen Möglichkeiten überlassen, schlechterdings versuchen, den berechtigten Erwartungen der Bedrückten innerhalb des bisherigen Rahmens staatlicher Organisationen und auf dem Wege des Friedens, der Gesetze und der Reform Erfüllung zu verschaffen.

---

[1]) Vgl. F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 228 ff.

[2]) Vgl. o. S. 349.

Man kann niemals wünschen, den privatkapitalistischen Betrieb auf dem Boden der freien Concurrenz ganz aufzuheben. Derselbe muss abgesehen von den Fällen, wo die Socialisirung und Verstaatlichung aus andern Gründen zu scheuen ist[1]), für alle diejenigen Industrien durchaus bestehen bleiben, welche auf den internationalen Markt angewiesen sind. Es ist unmöglich, Staatsunternehmungen so productiv zu machen, wie es der Wettbewerb mit gegenstehenden grossartigen Privatindustrien verlangt. Eine Nation, die hier mit Verstaatlichungen vorgehen wollte, müsste sich nothwendiger Weise selbst schädigen. Sie kann weder Regierungen noch Arbeitern gestatten dies zu versuchen.

Was die Bestrebungen der Arbeiter überhaupt angeht, so kann ihnen ebenso wenig wie andern Gesellschaftsklassen erlaubt werden, ihre singulären Interessen über die Rücksicht auf die Sicherheit, Kraft und Wohlfahrt des Staates zu setzen und in diesem Sinne zu agitiren. Sie müssen so gut wie wir Andern auch erwägen, ob die intendirten Reformen nicht mehr allgemeine Nachtheile als Vortheile im Gefolge haben. Sie müssen sich nicht als principielle Feinde der staatlichen Ordnung und des ruhigen Fortschritts geriren. Sie dürfen nicht ausschliesslich den Neid und die Begehrlichkeit, nicht ausschliesslich die Magenfrage, sozusagen das Thier in ihnen, sprechen lassen. Sie müssen von dem beliebten Entweder — Oder ablassen. Es kann sich nicht darum handeln, die socialistischen Träume voll zu verwirklichen, sondern nur um das menschenmögliche und culturförderliche Maass. Es handelt sich von Fall zu Fall um Zweckmässigkeit und Bewährungsaussichten. Die Arbeiter müssen nicht Alles, sondern Etwas erwarten: allen Wünschen und Ansprüchen zu genügen, wird niemals möglich sein. Und sie müssen nicht überhaupt Alles von aussen erwarten. Sie müssen sich selbst Zucht und Entsagung auferlegen. Sie dürfen nicht diejenigen Mittel der

---

[1]) Vgl. o. S. 375.

Aufbesserung ihrer Lage, welche in der eigenen Ökonomie und Rührigkeit und in der erlaubten Association begründet liegen, als zu unbedeutend entrüstet von der Hand weisen. Sie müssen die allgemeinen Culturgüter, an deren Erhaltung und Mehrung wir arbeiten und die in Etwas ja auch ihnen zu Gute kommen und sich ihnen fortschreitend noch mehr aufthun werden, respectiren lernen. Sie können nicht erwarten, dass wir cynische Gleichgültigkeit, ja erbosste Feindseligkeit mit liebevoller Theilnahme lohnen.

Aber freilich nicht bloss die „Armen“ haben sociale Pflichten. Die besser Situirten haben sie natürlich erst recht, sie achten aber leider oft die verständlichsten nicht.

Es ist an erster Stelle zu wünschen, dass sie gewisse (nicht in der „Natur“, sondern in der Humanität wurzelnde) Grundrechte prinzipiell anerkennen und ihre Durchführung für eine unumgängliche Verbindlichkeit der Gesellschaft erachten. Solche sind etwa: Es darf kein Mensch im Staate unverschuldet verhungern. Jeder muss den nothwendigsten Lebensunterhalt — derselbe wird sich ärztlich feststellen lassen — erlangen können. Findet er ohne seine Schuld[1]) keine ihn soweit nährende Arbeit, oder ist er unfähig, so viel zu arbeiten, so muss er, falls er nicht von eigenen Kapitalien zehren kann, so lange und so weit unterstützt werden. Es ist ferner anzustreben erstens, dass ein redlicher Arbeiter nicht bloss satt und im Stande erhalten werde, seine Arbeit im gesellschaftlichen Nutzen fortzusetzen, sondern dass er auch gewisse, nur relativ entbehrliche Existenzbedürfnisse zu befriedigen vermöge; zweitens dass den Kindern der Armen die Lebensbahn und die Lebenschancen so frei und mit den Andern so gleich als möglich gemacht werden.

Das Letztere ist übrigens nicht bloss im Interesse der Arbeiter, sondern in dem der Gesellschaft selbst. Es ist im socialen Interesse, dass Jeder möglichst seinen Fähig-

[1]) Zur Schuld gehört aber auch die Richtung der Anstrengung auf das gesellschaftlich Werthlose. Vgl. Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 334 f.

keiten gemäss beschäftigt und seiner Leistung entsprechend belohnt werde; wer also freilich nicht mehr gelernt hat, als für die Bethätigung seiner Körperkraft im mechanischen Dienste taugt, der hat allerdings nur jene niedrigste Auslohnung zu fordern, die ihn, so lange er arbeitet, vor dem Hunger bewahrt. Aber es ist ebenso im Interesse der Gesellschaft, im Interesse ihrer höchstmöglichen Productivität ist es, wie ihrer Gerechtigkeit, dass der Talentvolle, mag er der Sohn eines Ministers oder eines Tagearbeiters sein, in der Regel diejenige Ausbildung finde, welche ihn für den gesellschaftlichen Dienst so geschickt und folgeweise seine Laufbahn so aussichtsreich als möglich macht.

Damit diese Postulate zur Erfüllung kommen, dazu ist nöthig, dass entweder die durch die gegenwärtige Rechtsordnung und die kapitalistische Productionsweise Bevorzugten sich zu Thaten der Entsagung und Liebe entschliessen, einer Liebe, die übrigens doch nur eine nachhelfende, ausgleichende Gerechtigkeit ist[1]; oder dass eine über den Klassen in selbstloser Theilnahme für die Wohlfahrt Aller waltende Regierung mit Zwangsmaassregeln vorgehe[2]).

Der Aufwand, den die bezüglichen Einrichtungen in Anspruch nehmen, muss an erster Stelle von der Industrie selbst getragen werden. Da sie factisch in ihrer Totalität günstiger producirt als früher, so muss sie als solche auch für die Besserstellung der ihr Dienenden sorgen. Soweit sich dieselbe angesichts der Concurrenzgefahren durch die einzelnen Industriellen nicht direct leisten lässt, müssen dieselben — freiwillig oder unter staatlichem Zwange — zu solidarisch haftenden Vereinigungen zusammentreten; vielleicht so, dass zunächst jeder Gewerbskreis für sich steht und danach die zusammengehörigen, vielleicht zuletzt alle sich verbinden. Mit minimalen Beiträgen wird man — mindestens von einem gewissen Lohnsatze aufwärts — auch die Arbeiter selbst heranziehen können. Der Staat aber

[1]) Vgl. Kant, Kr. d. prakt. Vern. (WW. VIII, 304, Anm.), Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl. (a. a. O. IX, 315).

[2]) Vgl. o. S. 379; Vergeltung und Zurechnung, a. a. O. S. 135 ff.

hat nicht noth, sich weiter einzumischen, als dass er die Einrichtung der nothwendigen Versicherungs- und Hülfskassen veranlasst und sicher stellt. Die Beihülfen, die die Communen und der Staat den actionsfähigen Arbeitern wirklich zu gewähren haben, bestehen in zweckmässigen Unterrichtsorganisationen und in humanen Steuergesetzen.

Der Elementarunterricht muss frei sein; und für die höheren Stufen muss nicht bloss durch liberale (aber wohlangebrachte) Schulgelderlasse und Stipendien, sondern auch durch gut organisirte Übergangsmöglichkeiten dem wirklichen Talente, das productiv zu werden verspricht, die Bahn so offen als möglich gemacht werden: wie andererseits unfruchtbaren Aspirationen entgegenzutreten ist. Die Schulrectoren könnten in dieser Beziehung eine doppelte Befugniss erhalten. Erstens: an geeigneten Stellen des Cursus jedes Jahr auf Vorschlag des Classenlehrers und nach Anhörung der Lehrerconferenz und unter Zustimmung der Eltern eine im Maximum gesetzlich normirte Anzahl von vorzüglichen Zöglingen der Schulbehörde für den Besuch höherer Unterrichtsanstalten zu empfehlen; zweckmässig eingerichtete Übergangsklassen würden die zusammengehörigen Gruppen für die neue Laufbahn vorzubereiten haben. Die Kosten für hervorragend talentvolle Kinder armer Eltern trägt die Gemeinde, resp. der Staat. Entsprechend müssen aber auch zweitens Leiter höherer Institute befugt sein, erwiesen ungeeignete Elemente gleichfalls unter Einhaltung eines regulären Instanzenzuges in niedere Schulorganismen abzusetzen[1]).

Am Ende jeder der allgemeinen Bildung gewidmeten Schule muss ein vor der Behörde zu erstellendes Abgangsexamen stattfinden. Auch am Ende der Volksschule[2]). Der Staat hat von Jedem mindestens die Absolvirung der Volks-

[1]) Vgl. o. S. 369 f.

[2]) Vgl. den Aufsatz von Rümelin in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft 1868, S. 311 f.: Über das Object des Schulzwangs, wieder abgedruckt in seinen Reden und Aufsätzen, N. F. 1881, S. 473 ff.

schule zu verlangen; ihr Besuch ist obligatorisch. Doch werden Substitutionen durch Stufen anderer Schularten zugelassen. Wer mit 12 Jahren das Volksschulziel noch nicht erreicht hat, mag bis zum absolvirten 14. Jahre sitzen. Nur im Falle wirklicher Nützlichkeit und nahe bevorstehenden Abschlusses werde er noch länger festgehalten. Sonst mag er nunmehr — mit dem Vermerke, dass er das Ziel der Volksschule nicht erreicht habe — entlassen werden. Er wird schwerlich, wenn er kein ererbtes Vermögen besitzt, jemals über die niedrigste Arbeiterclasse emporkommen; er wird sich nicht wundern können, wenn seine gesellschaftlichen Leistungen nur kümmerlich ausgelohnt werden; er wird ererbtes Vermögen schwerlich vergrössern, wahrscheinlicher bald verthun.

Was die Steuern, angeht, so ist es Sache der Gerechtigkeit, dem armen Manne überhaupt nur eine geringe Quote der Gesammtsteuer zuzumuthen. Dazu gehört, dass man keine indirekten Steuern erhebe, die ihn an erster Stelle belasten. Indirekte Steuern können überhaupt nur so weit zugelassen werden, als die Erhebungsbequemlichkeiten, die sie bieten, die Nachtheile, die sie im Gefolge haben, überragen. Von einer Steuer zu Gunsten der „Enterbten der Gesellschaft“ gleich nachher!

Industrien, die ausschliesslich dem Privatbedürfniss dienen, staatlich zu schützen und zu subventioniren, kann in regulären Fällen nicht Zweck einer vernünftigen Socialpolitik sein. Ein Staat fährt als solcher wirthschaftlich im Ganzen dann am besten, wenn diejenigen einheimischen Arbeitszweige, welche auf dem Weltmarkte Aussicht auf Erfolg haben, sich entwickeln, und wenn diejenigen Erzeugnisse, welche man anderswoher billiger beziehen kann, im Inlande lieber nicht producirt werden. Aber bei dem ewigen Schwanken der Productions- und Transportverhältnisse kann es zeitweilig vorkommen, dass man eine augenblicklich in Bedrängniss gerathene oder eine hoffnungsreich aufstrebende Industrie im Interesse der Gesammtheit durch Schutzzölle oder direkte Subventionen unter-

stützen muss. Auch dies kann vorkommen, dass man notorisch uneinträgliche Landesgewerbe, wie den bäuerlichen Ackerbetrieb, über Wasser zu halten sucht aus politischen Gründen; entweder um nicht in gefährlicher Weise vom Auslande abhängig zu werden[1]), oder weil die Gesundheit der gesellschaftlichen Organisation es zu erheischen scheint. Drittens ist auch dies möglich, dass man aus Billigkeitsrücksichten einem durch plötzliche Missstände ruinirten nationalen Gewerbe den Übergang zur Auflösung erleichtert; denn allerdings, was sich im Wettkampfe nicht von selbst zu halten vermag, und was ohne innere und äussere politische Gefahren besser vom Auslande bezogen werden kann, das soll man in der Regel nicht mit allgemeinen Opfern im Lande zu stützen suchen. —

Die eigentliche sociale Liebesthätigkeit richtet sich auf alle Fälle unversicherter Noth auf Grund totaler oder partialer Arbeitslosigkeit oder Arbeitsunfähigkeit; insbesondere auch der verschuldeten, wenn nur jetzt nicht mehr abstellbaren; d. h. auf die Fälle der Arbeitsstockung, der Krankheit, der Invalidität, des Siechthums, des Alters u. s. w. Parlamentarische Oppositionsparteien, welche aus Misstrauen gegen eine in dieser Richtung vorgehende Staats- (oder Communal-Regierung) die Geldmittel glauben versagen zu müssen, müssen — schon im eigenen Interesse — es sich zur Aufgabe machen, baldmöglichst auf dem Wege der freien Association Ersatz zu bieten[2]).

Sobald der Staat direkt oder durch seine Delegirten im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit und helfenden Liebe zu functioniren beginnt, so muss er, um die Kosten zu decken, neben der Fundamentalsteuer (ich verstehe darunter die progressive Einkommensteuer), welche der selbstverständliche Tribut für seinen dem Erwerbe zugewandten Schutz ist, vor Allem diejenige Steuer in's Auge fassen, welche an der Stelle einsetzt, wo den Meisten die Begünstigung

---

1) Vgl. o. S. 364 f.

2) Vgl. o. S. 365 f.

zuwächst, die ihnen eine dauernde Überlegenheit im Lebenskampfe verschafft, eine Überlegenheit, welche der weniger Glückliche in der Regel nie völlig einzuholen vermag. Ich meine den Fall des Erbgangs. Der Tod fordert gleichsam dazu auf, den Besitzstand zu Gunsten der sogenannten „Enterbten" der Gesellschaft zu revidiren[1]).

Es kann ja keinem Verständigen beikommen, durch Erbschaftsordnungen zu Gunsten der Ausgleichung werthvollere sociale Kräfte und unumgänglichere Aufgaben schädigen, z. B. den Erwerbstrieb schwächen oder die berechtigte Fürsorge für den gesicherten Unterhalt der Angehörigen und Pflegebefohlenen oder die Impulse der Dankbarkeit gemeingefährlich beeinträchtigen zu wollen. Aber es lässt sich auch, ohne solche Gefahren heraufzubeschwören, an der bezeichneten Stelle Vieles und jedenfalls sehr viel mehr als bislang thun. Man wird bei nicht bedeutender Hinterlassenschaft unversorgte Kinder und Ehefrauen ja natürlich ganz steuerfrei lassen müssen. Aber daneben sind Ausschliessung der Intestaterbfolge entfernter Verwandter, progressive Besteuerung nach Abstufung der Verwandtschaftsgrade und der Grösse der Vermögen, endlich zweckmässige Beschränkungen der Testirfreiheit auf Bruchtheile des Ganzen recht wohl möglich; und was davon politisch und national-ökonomisch möglich ist, sollte auch aus Klugheit und Gerechtigkeit geschehen. Jedenfalls „beruht ein Erbrecht, welches nur die Thatsache der Blutmischung in irgend welcher beliebigen Verdünnung zur Grundlage hat, auf einer weder in Volkswirthschaft noch Moral genügend zu rechtfertigenden Grundlage"[2]). Und so werthvolle Bestandstücke der gesellschaftlichen Ordnung Familienzusammenhang, Freundschaft und Erkenntlichkeit sind: sie können das Bestimmungsrecht über die vererbbaren Güter nicht

[1]) Dieselben an anderer Stelle und aus andern Mitteln, etwa aus den Erträgen eines Monopols, z. B. des Tabacksmonopols zu entschädigen, ist eine der merkwürdigsten *μεταβάσεις εἰς ἄλλο γένος*, auf welche politische Künstelei gerathen kann.

[2]) Scheel, Erbschaftssteuern und Erbschaftsreform[2], S. 38.

allein in der Hand haben. Der Staat, unter dessen Schutz allein die grossen Vermögen aufgesammelt werden, muss beim Todesfalle im Interesse der gesellschaftlich Benachtheiligten sich als Concurrent der Familie und der Freunde des Erblassers betrachten; er muss einen Theil der Erwerbungen als sein Eigenthum reclamiren. Er mag dabei dem Testator die Möglichkeit offen lassen, durch freie Vermächtnisse an öffentliche, im Dienste der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit functionirende Stiftungen die staatlichen Steueransprüche zu quittiren: aber gewinnen muss die Gesammtheit, wenn Reiche dem allgemeinen Menschenschicksal, dem Tode erliegen. Wie viel Verfügungsfreiheit man auch dem Sterbenden über die Zukunft noch gestatten will: mehr Recht muss behalten das Leben als der Tod, und die Gesammtheit mehr als der Einzelne. Sie kann die Freiheit und das Eigenthum, sie kann auch das Testir- und Erbrecht nur achten und zuerkennen, weil und soweit als es — nicht jeden einzelnen Fall besonders betrachtet, sondern soweit es im Gesammtüberschlag, nach Wahrscheinlichkeit und in der Regel — ihr nützt: nützt für die Entwickelung der Culturinteressen, so gut sie dieselben versteht. Das Ganze ist mehr werth als der Theil, die Gesellschaft in der Totalität ihres Daseins und ihrer Zukunft mehr werth als der Einzelne, mehr werth, als der gegebene Moment und die Vergangenheit. Da es im Ganzen der gesellschaftlichen Wohlfahrt nachtheiliger ist, wenn die Armuth und das Elend um sich greift und mit Explosionen droht, als wenn die höchste Cumulirung der Privatvermögen — nicht überhaupt, sondern nur soweit der Erbgang dazu mitwirkt — gehemmt wird, so muss das Letztere zum Zweck der Überwindung des Ersteren geschehen.

Wir gestehen dem Staate im Princip das Recht zu, alle diejenigen Freiheitseinschränkungen und Besitzbelastungen aufzulegen und mit Zwangsmaassregeln durchzusetzen, welche gesellschaftlichen Nutzen, d. h. einen Überschuss von Vortheilen über Nachtheile gewähren. Man

kann auch keiner factischen Regierung in dieser Beziehung Alles vorenthalten oder versagen wollen. Der staatliche Zwang ist eben in manchen Hinsichten sogar nützlicher als die Zurückdämmung misstrauenswerther Gewalthaber. Aller Zwang aber muss letzten Zieles die Tendenz haben, sich überflüssig zu machen. So kann man als ein Ideal denjenigen Zustand in's Auge fassen, wo der Zwang und die sociale Erziehung die Menschen dahin gewöhnt hat, Entsagungen und Beiträge, deren die Gesellschaft zu ihrer geordneten und sittlichen Lebensführung bedarf, aus freier Neigung, so zu sagen von selbst zu leisten. Je mehr Private in edlem Gemeinsinn, je mehr gemeinnützige Vereine, je mehr internationale Verbrüderungen die Functionen der das Lohnsystem des sich selbst überlassenen Verkehrs ergänzenden Gerechtigkeit und Liebe übernehmen, je mehr auf demselben Wege für die nationalen Bedürfnisse und die Erhöhung des Culturstandes im Allgemeinen geleistet wird, um so mehr kann der Staat, nachdem seine Thätigkeit bisher fortschreitend gewachsen ist, in rückgewandter Entwickelung sich wieder zurückziehen; um so entschlossener kann man auch lästige, culturwidrige Parteiregierungen auf engere Wirkungskreise einschränken.

Am dringendsten dürfte die Nothwendigkeit des Rückzuges staatlicher Einmischung und Zwangsgewalt zu Gunsten freier Bethätigung den religiösen Dogmen und Culten gegenüber sein.

Dass in Beziehung auf unser Verhältniss zum Unendlichen und Übersinnlichen die Mehrzahl der Menschen einmal von einer positivistischen Resignation ergriffen werden sollte, ja dass auch nur beträchtlichere Schichten der gebildeten Gesellschaft sich dabei beruhigen sollten, die Gesetzmässigkeiten des Warnehmbaren immer tiefer zu durchdringen und immer sicherer zu fixiren, um demnächst die gewonnene Erkenntniss im allgemeinmenschlichen Interesse immer fruchtbarer zu machen: das ist wohl in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Nicht bloss die Macht der Tradition und Gewohnheit, nein: die menschliche Durch-

schnittsnatur selbst, wie sie sich bis jetzt offenbart hat, scheint solcher Wendung entgegenzustehen. Es wird vielleicht immer Menschen geben, die, am Sichtbaren, Vergänglichen, Unvollkommenen und Relativen keine ausreichende Befriedigung findend, in ahnungsvoll gläubiger oder gar schwärmerischer Sehnsucht ihr Herz zum Absoluten, Ewigen und Jenseitigen erheben und den aus dieser Richtung kommenden „Offenbarungen" gern ihr Ohr leihen.

Aber Eins scheint der Gang der Religionsgeschichte selbst wie einen natürlichen Abschluss zu fordern, nämlich dass die auch sonst wohl gehörten, seit dem amerikanischen Emanzipationskampfe aber unendlich oft wiederholten Sätze von der Glaubens- und Gewissensfreiheit und der Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte von dem religiösen Bekenntnisse [1]) unter allen Culturvölkern allmählich zur vollen Wahrheit werden.

Nachdem der moderne Staat erst einmal neben Einer National-, Landes- oder Regierungs-Kirche mancherlei Dissidenten oder zwei oder drei Confessionen in völliger Gleichberechtigung nebeneinander hat zulassen und in Folge davon sich selbst auf eine über diesen verschiedenen Bekenntnissen stehende allgemeinere und abstractere Form des Christenthums hat zurückziehen müssen [2]), können ihm die dialektisch nothwendigen weiteren Schritte weder erspart werden noch aber auch besondere Bedenken erregen.

Der Glaube ist in verschiedene Bekenntnisse auseinandergetreten, der religiöse Eifer überhaupt in den Herzen vielfach erloschen; und ein heftiger Kampf ist zwischen aller kirchlichen Dogmatik und der historischen und philosophischen Wissenschaft entbrannt. Der Staat verfährt nur rationell und der Culturentwickelung völlig zuträglich, wenn er, anstatt immer wieder einer unduldsamen Orthodoxie die oberste Kirchenleitung in die Hand zu drücken, in allen Glaubens- und Kultussachen seine völlige Incom-

---

[1]) Vgl. G. Bancroft, History of United States, IX, 2. ed. 1866, p. 272 ff.

[2]) Vgl. J. Rüttimann, Kirche und Staat in Nordamerika, 1871, § 11.

petenz erklärt. Er kann die mittelalterliche Function eines Beschützers, Hortes und Berathers der Kirche unmöglich länger ausüben. Er kann unmöglich von sich aus bestimmen wollen, was Wahrheit sei. Er muss sich unparteilich stellen. Er muss nicht bloss allen christlichen, er muss auch unchristlichen Glaubens- und Kultusformen, er muss selbst denjenigen Personen, welche an gar keine geoffenbarte Religionslehre glauben können und gar keinen Kultus ausüben mögen, — und die Zahl derselben wächst zusehends — Freiheit und staatsbürgerliche Rechte gewähren. Er muss schon jetzt als Ziel aller Kirchenpolitik einen Zustand in's Auge fassen, in welchem in gleicher Weise Gläubigen wie Ungläubigen gestattet ist, sich zu Associationen und Korporationen mit dem Character „juristischer Persönlichkeit" zusammenzuschliessen, sich untereinander zu Verhaltungsweisen zu verpflichten, sich eine Gesellschaftsverfassung zu geben, Vermögen zu erwerben, Institute zu gründen, Propaganda zu machen u. s. w.: vorausgesetzt, dass weder jene noch diese etwas unternehmen, was den socialen Frieden, die öffentliche Ordnung und Sicherheit oder die Rechte Privater beeinträchtigt.

Der Staat muss ferner jede Bestrebung begünstigen, die darauf gerichtet ist, den freien Glauben der Laien in der Kirchenorganisation zum Worte und zur lebendigen That kommen zu lassen; nur auf diesem Wege ist Hoffnung, den Kirchen zeitgemässe Reformen zuzuführen und ihre Leitung den Händen culturfeindlicher Fanatiker zu entwinden. Der Staat muss völlig darauf verzichten, irgend Jemand zu religiösen Bethätigungen anzuhalten oder das Ausbleiben solcher mit direkten oder indirekten Nachtheilen zu belasten. Er mag den Un- und Andersgläubigen die Verpflichtung auferlegen, sich roher und spöttischer öffentlicher Kundgebungen über den Glauben und den Kultus ihrer Mitbürger zu enthalten, und ihre religiösen Zusammenkünfte nicht zu unterbrechen oder zu stören. Intoleranz und confessionelle Feindseligkeit muss er nicht aufkommen lassen. Aber innerhalb der allgemeingültigen staatsbürger-

lichen Grenzen und Gesetze (z. B. über die Bedingungen für die Bildung „juristischer Personen", über die Grenzen des von Instituten erwerbbaren Vermögens u. s. w.) muss der Glaube und seine gottesdienstliche Bethätigung frei sein[1]).

Wo die gesellschaftlichen Stimmungen und Gewohnheiten für eine solche Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche noch nicht günstig und reif sind, wird man langsam, vorsichtig schonend und maassvoll vorgehen müssen: aber das Ziel selbst muss man fest im Auge behalten, „niemals auf der eingeschlagenen Bahn zurückweichen, sondern jede Gelegenheit ergreifen, einen Schritt vorwärts zu kommen"[2]).

Ernstliche Schwierigkeiten können nur mit der katho lischen Kirche erwachsen, so lange sie fortfährt, von den Jesuïten geleitet zu werden. Ihr Grundsatz, dass ausser der Kirche kein Heil sei, und verschiedene Verurtheilungen des Syllabus[3]), und nun gar das vaticanische Unfehlbarkeits-

---

[1]) Vgl. W. Sherlock, Church organisation. The constitution of the church in the United States of America, in Canada and in New-Zeeland, Dublin 1870.

[2]) M. Minghetti, Staat und Kirche, deutsche Übersetzung, Gotha 1881, S. 256. Inconsequenter Weise fordert derselbe (S. 181) im Anschluss an das preussische Gesetz vom 11. März 1873 für „das Amt von Dienern der Kirche und von Seelenhirten" staatlicher Seits die Auflage gewisser Studien und Examina. Indessen, so lange die „Seelenhirten" sich nur mit religiösem Unterricht und Dienst befassen, dürfte es der bezüglichen Kirchengemeinschaft selbst anheimzugeben sein, sich die ihr gut scheinenden Garantien der Vorbildung zu verschaffen. Erst wenn sie überhaupt Schule halten oder irgend welchen andern Unterricht ertheilen wollen, wird der Staat ihnen obligatorische Vorbereitungscurse aufzuerlegen haben.

[3]) Man denke z. B. an „Errores", wie: Civilis potestatis est definire, quae sint Ecclesiae jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat (XIX); Totum scholarum publicarum regimen ... debet attribui auctoritati civili ... (XLV); Postulat optima civilis societatis ratio, ut populares scholae ... ac publica universim Instituta, quae litteris severioribus disciplinis tradendis ... sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate ... plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subjiciantur ... ad communium aetatis opinionum amussim (XLVII); Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia sejungendus est (LV); Philosophicarum rerum morumque scientia itemque civiles leges possunt

dogma widerstreben prinzipiell so sehr jeder socialen Duldung und nothwendigen Selbstbeschränkung, überschreiten aber auch das Gebiet des Glaubens und des Kultus in so hohem Grade, dass die Staaten, wenn sie die ganze Gemeingefährlichkeit dieser Anmaassungen erst ganz begriffen haben werden, falls der heilige Stuhl nicht zeitgemässer denken lernt, sich vielleicht allmählich zu internationalen Abmachungen und Collectivschritten werden verstehen müssen, um die Kirche auf das Gebiet der Religion zurückzudrängen, um in diesem sie aber auch dann vollkommen frei zu lassen.

Es ist möglich, dass diejenigen Recht haben, welche von einer radicalen Emancipation der Kirche vom weltlichen Arm, wozu natürlich auch der Verzicht auf staatliche Besoldung gehören müsste, die immer nur Abhängigkeit zur Folge hat, eine Auffrischung und Wiederbelebung des religiösen Glaubens selbst erwarten. —

Zu den nothwendigsten Ergänzungen der freien individuellen und associativen Thätigkeit, die der Staat im allgemeinen Interesse noch zu leisten hat, gehört die Fürsorge für Unterricht und Erziehung. Dass der religiöse Glaube für die Veredlung und Besserung des Gemüths höchst fruchtbar gemacht werden kann, leugnet Niemand. Aber den Kirchengemeinschaften die moralische Erziehung ganz zu überweisen, ist für den Staat doch unthunlich. Er kann es schon um derjenigen Eltern willen nicht, die gar keinem Bekenntniss angehören; zumal zu erwarten steht, dass die Zahl derselben noch beträchtlich wachsen wird, sobald erst jede directe und indirecte staatliche Begünstigung der Kulten aufhört. Und nothwendig ist es nicht, die Moral auf Religion zu bauen. Der Staat kann aber auch den religiösen Genossenschaften nicht einmal die moralische Bildung ihrer eigenen Angehörigen ganz überlassen. Die confessionelle Unterweisung hat immer die Neigung, Gegensätze hervorzutreiben und zu cultiviren, welche leicht zu Intoleranz

... a divina et ecclesiastica auctoritate declinare (LVII); Abrogatio civilis imperii, quo Apostolica Sedes potitur, ad Ecclesiae libertatem felicitatemque vel maxime conduceret (LXXVI).

und Feindschaft ausarten. Dem Staate muss nicht bloss daran gelegen sein, diesen Wirkungen ein Gegengewicht zu schaffen: ein solches bietet die Schule schon in dem Betrieb der säcularen Disciplinen überhaupt, z. B. der Geschichte; er muss auch im Interesse der eigenen Selbsterhaltung, um die Gesinnung der heranwachsenden Jugend in die sociale Organisation hinein zu gewöhnen, an allgemein verbindliche besondere moralisirende Schul-Einwirkungen denken. Dieselben werden auf die allen Kulten mehr oder weniger gemeinschaftlichen und bei den Besten der Zeit gangbaren Anschauungen und auf das, was unabhängig von jeglicher Offenbarung erfasst werden kann, zu basiren sein. Man kann sich etwa denken, dass ein nach paedagogischen Gesichtspunkten verfasstes Lesebuch in der Muttersprache, zusammen mit dem oben[1]) erwähnten natürlichen Katechismus die Unterlage der bezüglichen Anregungen und Belehrungen bildete. Dem individuellen Geschmack und Tact der Lehrer müsste dabei innerhalb des gegebenen Rahmens viel Freiheit gelassen werden.

Es ist selbstverständlich, dass nur eine geistig völlig freigewordene und zugleich ohne alle Selbstsucht und Parteilichkeit dem wahren Volkswohl und dem gesunden Kulturfortschritt ergebene Regierung solche Loslösung der officiellen Moral von aller Vermengung mit Glaubenssachen wird wagen wollen. Nur eine solche gibt aber auch die Sicherheit, dass sie den Unterricht nicht mit trügerischen Scheinwahrheiten und Sophismen fälschen werde.

Auf eine Erörterung der zweckmässigsten Organisation des staatlichen Unterrichts noch näher einzugehen, dazu empfinde ich hier keine Veranlassung[2]).

Der Staat greift jetzt nicht bloss in die Erziehungs- und Unterrichtsbemühungen seiner Glieder ergänzend ein; er muss, wie wir sahen, auch Kunst und Wissenschaft

[1]) Vgl. S. 368 Anm.

[1]) Vgl. vorläufig mein Buch „Der deutsche Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen", 2. Bd. 1875. S. III ff.

unterstützen, ja er muss selbst manche Functionen der ausgleichenden Gerechtigkeit und Samariterliebe übernehmen.

Sollte es je dahin kommen, dass die Familienväter, die Privatinstitute aller Art, die freien Vereinigungen und spontanen Stiftungen völlig genügten, um für den nöthigen Unterricht der Staatsbürger Sorge zu tragen, Kunst und Wissenschaft angemessen zu dotiren, den Bedürftigen helfend beizuspringen, so würde natürlich in demselben Maasse für den Staat die Nothwendigkeit aufhören, direkt sich mit diesen Sorgen zu befassen. Es ward bereits bemerkt, dass diejenigen, welche im Kulturinteresse schon jetzt diese Entlastung herbeizuführen wünschen, die Aufgabe haben, für die Erstellung der nothwendigen freien Substitute Sorge zu tragen. Sind Erziehung und Unterricht, Wissenschaft und Kunst, Industrie und Barmherzigkeit erst der Beihülfe des Staats völlig entwachsen, so kann es nicht fehlen, dass die frei unter seinem Schirm an den Kulturaufgaben arbeitenden Korporationen danach streben werden, über die staatlichen Grenzen fort in internationale Verbindungen und Verbrüderungen einzutreten.

Werden sich diese Associationen schliesslich nach Art der Doppelsterne oder nach Art unseres Planetensystems gruppiren? Wird ihr Schwerpunkt zwischen ihnen oder in einer Alles überschauenden, leitenden Centralstelle liegen? in einer Centralleitung, die, von allen staatlichen Rechtsordnungen völkerrechtlich anerkannt, geschützt und respectirt[1]), z. B. nach der wissenschaftlichen Seite die Functionen der Anregung, Direction und Belohnung übernähme, die jetzt zum Theil von Academien, zum Theil von den grossen völkerumspannenden Congressen, den geographischen, orientalistischen, astronomischen u. s. w. ausgeübt wird?

Niemand wird in dieser Beziehung eine Voraussage wagen mögen. Aber dies kann man erwarten, dass sollte solches Lebenscentrum der menschlichen Kulturarbeit sich erst einmal herausgebildet haben, ihm zwei andere Auf-

---

[1]) Vgl. o. S. 302 ff.

gaben, auf die uns unsere obigen Betrachtungen führten, wohl auch noch zufallen würden.

Wir setzten als Ideal der auf zweckmässige Arbeitstheilung gerichteten wirthschaftlichen Bewegung der Völker einen Zustand aus[1]), in dem die einzelnen Nationen nur diejenigen Productionen pflegten, für welche bei ihnen die Naturbedingungen am bequemsten und ergiebigsten lägen. Man könnte auch diese Arbeitstheilung von unserer Centralstelle aus geregelt denken. Die jeweiligen Massenbedarfe der wirthschaftlichen Einheiten würden bei ihr angemeldet und die Arbeitsaufträge von ihr an dieselben ausgetheilt. Solche Gliederung der Arbeit würde nicht bloss Überproductionen und Handelscrisen, sondern auch Kriege immer mehr verhüten.

Es liegt darum nahe, dieser Centralstelle auch das vielbesprochene Schiedsrichteramt im Conflict der Völker anzuvertrauen[2]).

Sie wäre demnach nicht bloss die oberste Leiterin der paedagogischen und wissenschaftlichen, der wirthschaftlichen und liebeswerkthätigen Gesammtarbeit der civilisirten Menschheit, sondern auch die völkerrechtlich sanctionirte Garantie des ewigen Friedens[3]).

Sie wäre — es bedarf kaum noch des Aussprechens — das völlig säcularisirte und modernisirte Analogon des mittelalterlichen Papstthums[4]). Der freien Forschung und den irdischen, menschlichen Interessen in den Dienst gegeben, würde sie doch die Fortbildung der Kultur (die wohlverstandene Moral mit eingeschlossen) mit demselben planmässigen Bewusstsein leiten, wie es die römische Kirche in ihren besten Zeiten erstrebt hat[5]). Sie wäre die Darstellung jener Harmonie von Gerechtigkeit und Liebe, die

---

1) Vgl. o. S. 364 f., 386 f..
2) Vgl. o. S. 304.
3) Vgl. o. S. 257 ff.
4) Vgl. o. S. 342 f., 393 f.
5) Vgl. A. Comte, Cours de philos. pos., Leç. 54.

